AÑOS DECISIVOS EN LA HISTORIA

Año I

Israel y su mundo cuando nació Jesús

ANTONIO PIÑERO

LABERINTO

AÑO I

ISRAEL Y SU MUNDO CUANDO NACIÓ JESÚS

Antonio Piñero

Colección Años decisivos en la historia

Año I. Israel y su mundo cuando nació Jesús

Primera edición: Febrero 2008

Autor: © Antonio Piñero

ISBN: 978-84-8483-323-9
Depósito Legal: M-453-2008

Diseño de cubierta: más!gráfica

EDICIONES DEL LABERINTO, S.L.
Teléfono: 91 310 28 26 - Fax: 91 310 28 26
E-mail: laberinto@edicioneslaberinto.es
www.edicioneslaberinto.es

Imprime:

Gráficas Fernández Ciudad
Impreso en España - *Printed in Spain*

Índice

Introducción

Israel, Año 1, un pequeño rincón en el Mediterráneo

Podemos decir sin exagerar un ápice que el año del nacimiento de Jesús es uno de los más trascendentales de la historia, puesto que en él ve la luz el impulsor del movimiento religioso más importante de Occidente y probablemente el de mayor influjo cultural y social del mundo: el cristianismo. Israel fue también en esos momentos la cuna de la profunda renovación de la tercera religión más influyente del ámbito occidental: el judaísmo moderno.

Israel ocupaba entonces —al igual que ahora— un pequeño rincón en la zona oriental del Mediterráneo. «Vivimos alrededor de un mar como ranas en torno a una charca», decía Sócrates a sus amigos de Atenas, y con ello se refería a lo limitado de su mundo griego en torno a este mar. Sócrates sabía que más allá de las montañas de Oriente estaban los «gimnosofistas», los filósofos desnudos de la India que cultivaban una alta filosofía y que tenían una religión venerable y antigua, que era cuanto menos respetable. Y como filósofo admiraba la vieja sabiduría de los egipcios y sus creencias en el mundo del más allá. Tampoco desconocía Sócrates que en los brumosos bosques de Europa, lejos de tracios y otros bárbaros cercanos, estaban los hiperbóreos, los «habitantes del extremo norte», feroces por su bravura y misteriosos en sus costumbres..., y que incluso «más allá de Tule» en tierras heladas existían pueblos extraños... Todo esto lo sabía muy bien el sabio ateniense, pero en la vida diaria su mundo se reducía a Atenas y al Ática, ampliado todo lo más a las islas del Egeo o a las del Mar Tirreno. En la práctica su universo era muy pequeño y reducido, el Mediterráneo. Y tenía razón, porque las tierras situadas alrededor de este mar son las que importaban de verdad y las que hacían historia... al menos para Occidente.

Algo parecido pasa con nuestro libro. «Israel y su mundo cuando nació Jesús» se concentra sobre todo en el Mediterráneo, el

Mare Nostrum de los romanos y sus satélites. Pero si se nos apura, ni siquiera en las tierras de ese mar entero —demasiado grande para los barcos de la época—, sino en el Mediterráneo oriental, y dentro de él en el minúsculo y apartado Israel, el centro del mundo, sin embargo. «Todo el universo fue creado para Israel», dirán los rabinos un poco después del nacimiento de Jesús, y la ley de Moisés —destinada específicamente para el pueblo elegido, asentado en ese pequeño rincón del Mediterráneo— es tan importante que fue concebida por Dios antes de la creación.

En el Año 1, Israel tenía grandes aspiraciones debido a su pasada historia. Desde hacía unos 450 años sus profetas venían augurando el advenimiento de una era en la que todas las gentes peregrinarían al Santuario de Sión, el monte santo de Jerusalén, y traerían tantos dones que casi no cabrían en aquella tierra. Y como complemento, con la ayuda maravillosa de los ejércitos de Yahvé, Israel dominaría sobre todas las naciones.

Mas para comprender ese «mundo cuando nació Jesús», no podemos concentrarnos sólo en ese minúsculo trozo del oriente mediterráneo. Hay que ensanchar un tanto nuestra mirada, y será necesario considerarlo en su entorno: los alrededores del barrio ayudan a saber cuánto vale en verdad una casa. Por ello entrarán en nuestra historia sucesos, costumbres e ideas religiosas del entorno, del Mediterráneo en su más amplio sentido, en tanto en cuanto nos ayuden a entender ese universo en apariencia mínimo que rodeó el nacimiento de una de las figuras señeras que han marcado el mundo con su impronta, Jesús de Nazaret. El Mediterráneo completo es el entorno vital del cristianismo.

¿Qué medios y fuentes tenemos para conocer esta época?

Aparte de las obras de los historiadores romanos que escribieron sobre Roma y el Imperio en esta época y de los innumerables testimonios que han llegado hasta nosotros y que nos ilustran sobre la religión griega y romana, las fuentes para conocer Israel y su mundo en el Año 1 no son muy numerosas, ciertamente, pero tampoco absolutamente escasas. Vamos a centrarnos en estas últimas.

En primer lugar, tenemos la arqueología. El terreno sobre el que se asienta Israel ha sido excavado concienzudamente, tanto o más que algunas zonas del cercano Egipto. Y los arqueólogos, que ven

mucho más en las ruinas que los ojos de las personas normales, nos han ofrecido en libros accesibles muchas y buenas indicaciones sobre cómo era la vida en el Israel en aquel tiempo.

Está también la epigrafía, es decir, la ciencia de las inscripciones, los textos grabados en piedra —sobre todo funerarios— que han llegado intocados hasta nosotros y que nos revelan muchos datos sobre la vida y sus circunstancias de las gentes de la época.

Están también las monedas, cuya ciencia es la numismática, que nos ofrecen indicaciones a veces preciosas sobre el poder de los gobernantes y la extensión de sus dominios.

Y están sobre todo los textos antiguos, libros piadosos o de historia, narraciones literarias o de ámbito teológico y filosófico. En este terreno libresco, de los textos antiguos, contamos con dos personajes interesantes.

En primer lugar el historiador Flavio Josefo, que escribe cuatro obras capitales para entender el mundo del siglo I y el de Israel del Año 1 y siguientes:

1. La historia de la primera gran *Guerra de los judíos* contra Roma, que se desarrolló entre el 66 y el 73 d.C., compuesta inmediatamente después de los sucesos narrados, en el 75 d.C.
2. La historia general del pueblo hebreo, titulada *Antigüedades de los judíos*, redactada en los años 90 del siglo I y que al final vuelve a tratar el período ya contemplado en la *Guerra*.
3. Una reseña de su *Vida*, donde cuenta mil detalles pintorescos que nos ayudan a comprender la situación de Israel muy cerca del Año 1.
4. Un tratado apologético, de defensa del judaísmo contra ciertas bocas maledicentes de griegos y romanos. Se titula *Contra Apión* y proporciona muchos datos sobre la vida y el pensamiento religioso judío de nuestra época.

En segundo lugar tenemos la obra de un filósofo judío, Filón de Alejandría, estricto coetáneo de Jesús de Nazaret, que dedicó toda su vida a explicar la religión de Israel y sus conexiones con la cultura de la época, sobre todo la griega y su filosofía. Entre sus muchos escritos son importantes para conocer el pensamiento religioso vigente en el Año 1 —sobre todo entre los judíos que no vivían en Israel (la llamada «Diáspora» o dispersión)— dos libros sobre *Las leyes especiales*, que son un comentario a las normas

promulgadas por Moisés según la tradición. Tiene además un tratadito que cuenta los motivos y desarrollo de una embajada judía al emperador Gayo Calígula (37-41 d.C.) y que de paso nos describe el judaísmo de su momento y tiempos anteriores.

En tercero, contamos también con una buena cantidad de escritos religiosos judíos, cuyos títulos revelan bastante su contenido y pretensiones. Son textos como los *Libros del profeta Henoc*, el *Testamento de los Doce Patriarcas*, los *Apocalipsis de Esdras* y de *Baruc*, el *Libro de los Jubileos o pequeño Génesis; Salmos de Salomón y Testamento de Moisés* que fueron escritos en momentos cercanos al Año 1, antes y después, pero que reflejan bien un mundo cuya ideología religiosa no cambió demasiado en un centenar de años. Este tipo de libros son conocidos hoy como «Apócrifos —falsos, rechazados— del Antiguo Testamento» porque no lograron ser aceptados en el canon o lista de escritos sagrados judíos. Pero su contenido es interesantísimo y muy ilustrativo sobre las ideas religiosas de la época que centra nuestro interés en este libro.

Y tenemos —¡cómo no!— los famosos Manuscritos o Rollos del mar Muerto. Son la gran obra de una de las «sectas», partidos o grupos del judaísmo del momento —como veremos— que nos transmite de primera mano una gran cantidad de información sobre el pensamiento religioso en Israel en el Año 1, ante todo de los llamados «esenios».

Hay también un monto importante de comentarios y sentencias de rabinos sobre la interpretación y alcance de la ley de Moisés, la Escritura en general y la vida religiosa judía, reunidos en una obra llamada la *Misná*, codificada entre el 200 y el 220 de nuestra era. Esta colección de opiniones y comentarios rabínicos contiene —a pesar de lo tardío de su fecha— muchos datos interesantes que suponemos válidos para los inicios del siglo I. Los estudiosos han dedicado múltiples esfuerzos para estratificar y ordenar este notable y abigarrado número de opiniones y discusiones de rabinos sobre temas legales o de piedad, procurando dejar claro qué de ellos puede utilizarse como fuente fidedigna para los momentos que nos interesan en este libro.

Finalmente poseemos la literatura cristiana primitiva, el Nuevo Testamento, y sobre todo los Evangelios, que aunque fueron escritos después del Año 1 —en el último cuarto de esa centuria— intentan reflejar el ambiente de Jesús hacia el año 30 del siglo I, que

en muchas cosas no difería de lo que pasaba y se pensaba una treintena de años antes.

Así que no estamos desprovistos de ayudas para describir cómo era Israel y su mundo cuando nació Jesús.

Los judíos en el Imperio Romano

Los judíos dentro del ámbito del Imperio Romano de inicios del siglo I formaban entre un cinco y un siete por ciento de la población total del Imperio. Los estudiosos varían en la estimación de su número: entre tres y siete millones de personas. De ellas quizá sólo un millón vivía en el Israel de Jesús, en el Año 1, y el resto en la Diáspora, o «dispersión». Ésta se extendía desde Babilonia, actual Irak —quizá había también algunas comunidades judías en la India— hasta el extremo occidental del Imperio, Hispania. Y desde el norte, en las Galias, hasta lo más profundo del sur romano: las fronteras de Mauritania con el desierto y el sur de Egipto. Escribía el geógrafo Estrabón: «No es fácil encontrar un lugar en el mundo habitado en el que no haya penetrado esta estirpe de los judíos y que no haya sido ocupado por ella» (citado por Flavio Josefo en *Antigüedades* XIV 7, 2).

En líneas generales los judíos eran odiados y respetados en el Imperio romano de nuestra época. Aunque influidos por la cultura grecorromana, se mantenían como un pueblo aparte, que procuraba no mezclarse con los demás. Las estrictas normas de su religión monoteísta los colocaba en una situación especial y hacía que los «paganos» los miraran a la vez con interés y con cierta animosidad. Aún no vivían en *guettos* los judíos —quizá en la próspera Alejandría podría decirse algo de ello, puesto que habitaban un barrio muy especial—, pero es cierto que se mantenían claramente aparte de los demás habitantes del Imperio. En los años que nos interesan, sin embargo, el Imperio respetaba sus particularidades religiosas, y por medio de leyes especiales desde tiempos de Julio César se les permitía conservar sus costumbres y se toleraba más o menos de buen grado la práctica de su religión.

Israel en concreto, en el Año 1, estaba gobernada por dos «etnarcas» («dirigentes de un pueblo o tribu»), hijos de Herodes el Grande: Arquelao en las provincias de Judea, Samaría e Idumea, y Herodes Antipas, en Galilea y territorios adyacentes. Israel podía, por tanto, desarrollarse como pueblo específico dentro del Imperio

en la época que centra el interés de este libro. Más adelante hablaremos de estos personajes en un capítulo dedicado a la historia del momento.

Y sin más dilaciones entremos a considerar cómo estaba Israel y su mundo cuando nació Jesús. Y la primera cuestión que debemos abordar es la siguiente: ¿Estamos totalmente seguros de que el Año 1 es realmente el Año 1? ¿O andamos equivocados en cuanto a las fechas?

I

El Año 1 no fue el Año 1: Jesús nació antes de Cristo

El Año 1 no es en verdad el Año 1, porque Jesús nació antes de la era cristiana. He escrito sobre este tema anteriormente, pero es de necesidad para nuestra historia que expongamos las ideas principales, ampliando lo más interesante.

El mundo occidental, cristiano o no, cuenta los años a partir del nacimiento de Cristo: presuntamente Jesús nació el 25 de diciembre del año anterior —algunos lo llaman «año cero»— al primero de la era que toma su nombre. Computado de acuerdo con la costumbre romana —es decir, la de numerar los años desde el momento de la fundación de Roma—, ese año sería el 753 AUC (*Ab Urbe condita:* «desde la fundación de la Urbe, la capital del Imperio»). Por tanto, el año 1 de la era cristiana sería el 754 AUC.

Este cómputo, sin embargo, es incorrecto. El evangelio de Mateo nos dice (2, 1) que Jesús nació durante el reinado de Herodes el Grande, y que éste tardó cierto tiempo (ciertamente menos de dos años) en tomar la decisión de acabar con todos los niños de Belén para quitar de en medio a un posible pretendiente a su trono (Mt 2, 16).

La cronología de la historia antigua nos enseña que Herodes el Grande murió en el año 27 del principado de César Augusto, es decir el 4 antes de Cristo. Si a estos cuatro años añadimos uno o dos, los que Jesús vivió en Belén antes de la matanza de los inocentes, tenemos que ¡Jesús nació en el año 6 ó 5 antes de Gristo!

Estos datos son bastante seguros y no es posible atribuir ningún error a estas fechas dentro de la cronología de la historia antigua. Un ejemplo de la trascendencia de este hecho: cuando se hicieron grandes celebraciones en todo el mundo a propósito del cambio de milenio, el año 2000, en realidad esa efeméride... ¡había pasado ya hacía

cinco o seis años! ¿De dónde proviene esta equivocación cronológica que dura hasta hoy?

Todo comenzó al decidir la fecha de la Pascua que debían celebrar los cristianos

Todo comenzó en cierta ocasión en Roma cuando se intentó determinar con exactitud la fecha de la Pascua —la semana de la pasión de Jesús y su posterior resurrección— sobre la que mantenían agrias disputas las iglesias de Occidente y de Oriente. Habían pasado ya siglos desde la muerte de Jesús, a principios del siglo VI, y las Iglesias no se ponían de acuerdo.

En esa época, cuando en Roma reinaba el papa Juan I, las dos sedes episcopales más importantes de la cristiandad, Roma y Alejandría, diferían bastante en la fecha de la celebración de la Pascua a pesar de lo importante que tal fiesta era para la cristiandad. Para el año 526 se temía una gran divergencia, pues se habían ido acumulando durante años las desigualdades en el cómputo. Con objeto de evitar que la Pascua fuera celebrada en dos fechas distintas, el papa Juan I, entonces reinante, encargó a un monje a quien llamaban Dionisio el Exiguo —apodado así porque debía de ser muy pequeño de estatura— que hiciera los convenientes estudios de cronología para decidir de una vez la disputa.

Dionisio era un escita nacido hacia el 460 en la ciudad que hoy se llama Dobrudscha. Desde el 497 vivía como monje en Roma, en donde tuvo contacto con el papado, llegando a trabajar para él sobre todo en el ámbito del derecho eclesiástico. Dominaba perfectamente el griego y utilizó estos conocimientos para traducir obras desde esta lengua al latín: vidas de santos, tratados de filosofía, obras teológicas y sobre todo compendios y tratados de derecho y decretos de los concilios de Oriente.

Dionisio era famoso en Roma por su erudición. Ya con anterioridad se había ocupado también de asuntos de cronología, motivado por su interés por las fechas de los concilios. Impulsado por el encargo papal de realizar estudios previos para determinar la fecha correcta de la Pascua, se enfrascó nuevamente en el estudio consultando todas las obras que los antiguos cronógrafos habían compuesto en el pasado y que se conservaban en las bibliotecas de Roma.

El encargo papal a Dionisio no era una empresa fácil, ya que había que hacer coincidir los cómputos de un calendario lunar, el judío, con el calendario solar, el romano o juliano, aprobado por un decreto de Julio César el 45 a.C. La Iglesia de Roma en tiempos del papa Juan I computaba los años de acuerdo con un calendario solar.

Los calendarios lunar y solar

Expliquemos brevemente cómo eran los calendarios lunar y solar. El calendario judío oficial en la época de Jesús era luni-solar y había sido tomado de Babilonia. Los años eran solares, pero los meses lunares. Puesto que el año solar tiene once días más que el lunar, la autoridad religiosa del Templo de Jerusalén tenía que intercalar un décimo tercer mes de 30 días los años 3.°, 6.°, 8.°, 11.°, 14.°, 17.° y 19.° Y para que nadie se equivocara con el inicio de los meses, el Sumo Sacerdote enviaba emisarios fuera de Jerusalén a las comunidades de la Diáspora para señalar cuándo comenzaba cada luna nueva.

Además la era judía, en uso hasta hoy, cuenta los días a partir de la supuesta fecha de la creación del mundo. Ésta tuvo lugar en el año 3.761 a.C. Como veremos más tarde, una de las razones por las que se separaron los «monjes» de Qumrán del grupo general de los esenios fue porque no podían aceptar este calendario lunar, el cual no podía ofrecer una fecha fija —es decir, que cada festividad cayera siempre en el mismo día de la semana— para las fiestas religiosas.

El primitivo calendario romano, de la época de la República —hasta la llegada al trono de Augusto— era lunar. Hacia el 50 a.C. la variación con el tiempo solar era tan grande que el equinoccio de primavera, que debía caer hacia finales de marzo, se celebraba de hecho en los Idus de mayo (hacia mediados de este mes). Julio César encargó a Sosígenes, un astrónomo alejandrino, que pusiera orden en este desconcierto. Sosígenes aconsejó abandonar el cómputo lunar y regirse, como los egipcios, por el sol, es decir, adoptar un calendario solar. El monto de días del año se calculó en 365, 25, y se introdujeron los años bisiestos, con lo que nació así el llamado «calendario juliano».

En el 44 a.C. el Senado decidió cambiar el mes *Quintilis* por Julio (en honor de César), y en el 8 a.C., Octavio Augusto cambió el mes *Sextilis* en Agosto (*Augustus)* en su propio honor.

Intervención del Papa

Volvamos a los momentos del papa Juan I y del monje Dionisio, en Roma, cuando se avecinaba una gran disputa entre cristianos de Oriente y Occidente acerca de la fecha de la Pascua. La cosa era complicada, pues además de computar los años desde el momento de la fundación de Roma, era costumbre general del Imperio romano contar también los años desde el momento en el que el emperador —en esos momentos reinante— había subido al trono. Había por tanto dos maneras posibles de computar. Para complicar aún más las cosas a partir del reinado de Diocleciano (254-313 d.C.; emperador durante 284-313) se acostumbraba a dejar de lado la numeración de los años desde la fundación de Roma y se hacía desde el comienzo de su gobierno: la *era diocleciana*.

Tras muchas investigaciones, el monje Dionisio compuso unas tablas en las que se señalaban las fechas exactas en las que él creía que debía celebrarse la Pascua. A la vez, naturalmente, reconsideraba las fechas de los acontecimientos más importantes del pasado, organizándolas según ciclos de 19 años (denominado «indicción»). Ésta era otra manera usual de estructurar los períodos de tiempo en Alejandría y tenía su origen en un famoso astrónomo, Metón de Atenas (hacia 430 a.C.). Este científico había elegido esta cifra porque al cabo de 19 años los años lunares y solares casi coinciden (hay sólo una diferencia de 5 días).

El monje Dionisio tenía especial afecto por este ciclo de 19 años ya que creía, erróneamente, que tal cómputo había sido sancionado por un canon del ya famoso Concilio de Nicea (325). Así pues, el monje erudito compuso una tabla de fiestas de Pascua valedera para 95 años, para que entrara en vigor después de que se acabaran (en el 531) las tablas similares que había organizado otro obispo, Cirilo de Alejandría, siguiendo ciclos de 95 años (otra modalidad de cómputo también usual en Alejandría). Por tanto, a partir del 531 se podía llegar a un acuerdo entre las sedes episcopales de Roma y Alejandría siguiendo las nuevas tablas del monje Dionisio... si los alejandrinos querían.

Ahora bien, el patriarca Cirilo había confeccionado sus tablas de Pascua utilizando como inicio el cómputo normal que antes hemos señalado: *la era de Diocleciano*. Pero este hecho había puesto furioso al Exiguo, ya que era bien conocido que este emperador se había convertido al final de su reinado en feroz perseguidor de los cristianos.

Por consiguiente, teníamos en esos momentos las siguientes maneras de contar:

- El calendario lunar.
- El calendario solar.
- El calendario mixto luni-solar.

Y dentro de uno u otro calendario los años podían computarse:

- Desde la creación del mundo, según los judíos.
- Desde la fundación de Roma, según los romanos.
- Desde el año de la subida al trono del emperador Diocleciano.

O también:

- Por ciclos de 19 años (Metón de Atenas: «indicción»).
- Por ciclos de 95 años (usual en Alejandría).

Una idea genial de Dionisio el Exiguo

Cierto día, mientras daba vueltas a todas estas cuestiones de cronología, tuvo Dionisio una ocurrencia que le pareció absolutamente feliz: ¿por qué los cristianos tenían que numerar sus años según el reinado de un emperador pagano, que además había sido un cruel asesino de los creyentes? ¿Por qué no contar los años comenzando desde el momento en el que Jesús, el Salvador, había iniciado su vida terrena? Inspirado por esta idea, en su obra *Sobre la Pascua* escribió así:

> No hemos querido ligar el cómputo de nuestros ciclos con la memoria de un perseguidor impío de la Iglesia; más bien hemos elegido designar la numeración de nuestros años a partir de la fecha de la encarnación de nuestro Señor Jesucristo (p. 64, 10-12, edición de Krusch).

La idea le pareció acertadísima. Dionisio tomó como fecha de nacimiento de Jesús el 25 de diciembre, fiándose de una tradición ya inveterada en su época. El buen monje ignoraba quizás que tal fecha había sido establecida artificialmente tan sólo un par de siglos antes, de modo que el nacimiento de Cristo se superpusiera de modo arbitrario al nacimiento del dios Mitra, que tenía por entonces muchos adoradores y del que se decía que había nacido en una cueva un 25

de diciembre (véase el mito de Mitra en pp. 169-170). Así se obligaba a las gentes, recién convertidas del paganismo, a olvidarse del dios pagano y a celebrar en ese día el nacimiento de Jesús.

Por medio de estudios comparativos —el procedimiento usual— y retrocediendo en el tiempo, el Exiguo fijó la fecha del nacimiento de Jesús en los últimos días del año 753 de la fundación de Roma (el 1 de enero del año 754 sería el primero de la era cristiana: Jesús tendría en ese momento ocho días).

Pero éste fue su gran error. De acuerdo con la cronología de Herodes el Grande que hemos mencionado al principio, este rey murió en el 750 desde la fundación de Roma. Por tanto Jesús debió nacer en el 748 ó 749, uno o dos años antes. De aquí los cinco o seis años de diferencia que duran hasta hoy.

Aparentemente, Dionisio no se percató de su equivocación y entregó sus resultados al Papa. La difusión de su obra *Sobre la Pascua* comenzó a extender entre las gentes la nueva manera de computar el tiempo de acuerdo con la fecha del nacimiento de Jesús. Este modo de contar los años necesitaría todavía casi tres siglos para imponerse universalmente en la cristiandad. Curiosamente iba a ser Roma la más reacia en aceptarlo definitivamente.

¿Un error voluntario?

El eminente arqueólogo Dimas Fernández Galiano estima poco probable que un erudito como el Exiguo cometiera involuntariamente este error. Según este estudioso español, Dionisio se movió por consideraciones teológicas sobre la simbología de los números para escoger voluntariamente el año 754 de la fundación de Roma como primer año de la era cristiana.

El Exiguo habría dado todo su valor simbólico a dos números: al 7, bien conocido como santo y de extraordinarias propiedades ya desde Babilonia, y al 27 (27 + 27 = 54). El número 27, como múltiplo del 3 y del 9, desempeñaba un papel muy importante en la Antigüedad dentro de la explicación de la constitución del mundo desde una obra muy importante de Platón, el *Timeo*. Y el número 27 era fundamental también en todas las proporciones de los edificios sagrados y públicos en la arquitectura romana.

Bajo esta luz el número 7(00) + 27 + 27 era mucho más significativo que el 748 o el 749 para designar ese cambio importantísimo en la historia del mundo, la venida o encarnación del salvador Jesús.

Así que —probablemente— Dionisio tomó la decisión de hacer coincidir el nacimiento de Jesús con el número sagrado más cercano. Se iniciaba así la era cristiana que comenzaba su año 1 pocos días después del glorioso nacimiento a finales del diciembre del Salvador del mundo.

Sea de esta interpretación lo que fuere, lo cierto es que —como hemos dicho— esta manera de computar los años de acuerdo con el presunto nacimiento de Jesús no se impuso de inmediato. Empezó a difundirse de un modo lento y extraoficial hasta que en el 644 fue aceptada por la Iglesia de Inglaterra en el Sínodo de Whitby. Beda el Venerable (673-735), monje benedictino de saberes enciclopédicos, acabó por admitirla también, aunque tenía sus dudas respecto a la exactitud de este cómputo. De hecho, sin embargo, hizo muchísimo por su difusión, pues lo utilizó para su *Historia eclesiástica de los ingleses*, que alcanzó notable éxito.

La Iglesia de Francia asumió el sistema de la era cristiana en el 742, en el llamado *Concilium Germanicum*. Más tarde, las iglesias de Hispania y finalmente las de Italia hicieron lo mismo. Curiosamente, en la sede principal de la cristiandad —Roma, en donde se había encargado el estudio a Dionisio el Exiguo— se siguió utilizando hasta bien entrado el siglo IX el sistema romano tardío de la *indicción* (ciclo de 19 años). Pero el ejemplo de otras iglesias provinciales venció la inercia de la romana, que acabó desterrando el antiguo sistema imperial, admitiendo el modo de contar los años inventado en el siglo VI en la misma Urbe por un pequeño monje escita.

En conclusión: debemos confirmar que cuando hace unos años prácticamente el mundo entero celebró el año 2000, se iba con un retraso de unos seis años. El 2000 había pasado ya, refutando así a muchos agoreros que preveían grandes catástrofes, incluso el fin del universo, para esa fecha.



II

Cómo estaba el mundo en el Año 1

El Imperio Romano en general. Los años de plenitud de la época de Augusto

En el año en el que nació Jesús el Imperio Romano estaba regido por Octaviano, más conocido por Augusto. Hacía muy pocos años que todo el Imperio había sido sacudido por la última de una serie de tremendas guerras civiles. Tras la muerte de Julio César (44 a.C.) y el castigo de los que lo habían asesinado, en el año 42 a.C. en la batalla de Filipos, el poder en el mundo romano se había dividido entre los dos vencedores que se consideraban sucesores de Julio César, Marco Antonio y Octaviano.

El primero se había hecho cargo del «Oriente», es decir, de las provincias del Mediterráneo oriental, incluida la actual Turquía (entonces llamada Asia Menor) y Siria. El territorio del «Oriente» alcanzaba por el este hasta donde se empezaba a sentir el dominio de los partos —más o menos hasta el actual Irak— y también Grecia. Indirectamente el poderío de Roma era patente en Egipto e Israel, aunque por el momento estuvieran controlados por sendos monarcas.

El segundo, Octaviano, gobernaba el «Occidente», es decir, las provincias más al oeste, desde Italia hasta algunos mínimos asentamientos en Britania (Islas Británicas); en el extremo occidente sus dominios se extendían hasta los confines de Hispania, y por el norte-este hasta las fronteras naturales formadas por los ríos Rin y Danubio.

Pero esta división del poder de Roma en dos personajes no podía durar mucho, ya que ninguno de los dos «duunviros» —dos varones

que se reparten el poder— estaba contento con dominar sólo la mitad del Imperio. Necesariamente se tenía que llegar a un rompimiento: los errores de gobierno de Marco Antonio en el Oriente, y sobre todo sus amoríos con Cleopatra, muy mal vistos en Roma, contribuyeron a la ruptura y a que finalmente se entablara una batalla definitiva entre los dos. Octaviano propaló la idea de que Marco Antonio estaba regalando a Cleopatra territorios romanos, con lo que consiguió reunir en torno suyo a todos los que sentían este hecho como una gran ofensa.

En el año séptimo del reinado de Herodes, monarca de Israel (31 a.C.), tuvo lugar el enfrentamiento que se venía anunciando: una batalla naval cerca del promontorio de Accio. En aquel lugar Marco Antonio y Cleopatra recibieron un merecido y espantoso vapuleo por parte de Octaviano y su comandante Agripa.

Fue tan sonado el desastre para Marco Antonio y su amante Cleopatra —como jamás habían podido pensar— que los dos abandonaron con ignominiosa rapidez el teatro de operaciones sin preocuparse de lo que quedaba de sus hombres y de sus naves, buscando refugio en Egipto. Pero Marco Antonio no se sentía aún definitivamente vencido e iba a plantar cara a Octavio en su propio terreno, con la ayuda de Cleopatra.

Esta batalla en Egipto también fue inútil, y Octaviano quedó definitivamente como dueño único del mundo.

Se inauguró entonces una era de tranquilidad para el Imperio que comenzó a disfrutar de la paz como cansado de tanta lucha. La tranquilidad afectaba al menos a las zonas consolidadas del Imperio, es decir, a su núcleo más antiguo, porque en las fronteras sí hubo dificultades durante todos los años del reinado de Augusto. La ausencia de guerras internas hizo que la mayoría de las gentes dijeran pronto que reinaba *por todas partes* la paz de Augusto.

El *Príncipe*, el «primero entre sus pares», como así deseaba que se le llamase, adquirió muy pronto la aureola de un dios. Esto ocurrió del modo siguiente: Augusto hizo que los sacerdotes confirmasen que el día de la muerte de Julio César se habían producido grandes y extraordinarios fenómenos en el cielo, lo que indicaba que el fallecido había pasado al reino de los dioses, o mejor, que en realidad era ya uno de ellos. De este modo Octaviano, hijo legal adoptivo de Julio César, pasó a ser de inmediato «hijo de dios». Y pronto, por sus propios méritos, fue tenido él mismo como un dios por muchas gentes sencillas del Imperio, sobre todo las alejadas de Roma por los beneficios que su reinado aportaba.

Y un dios, o un hijo de dios, trae la paz y la prosperidad cuando se presenta por todas partes. En una ocasión, nueve años antes del Año 1, Octaviano, ya denominado «Augusto» —«Venerable»— por decreto del Senado, visitó la ciudad de Priene, en Asia Menor. La asamblea decretó unas fiestas en su honor y dejó consignada su decisión en una inscripción en piedra. Por suerte, conservamos parte del texto que dice así:

> La divina Providencia, que ha ordenado todas las cosas interesándose por nuestras vidas, ha dispuesto el orden más perfecto otorgándonos a Augusto, a quien ha dotado de virtud divina para que fuera benefactor de la humanidad. Lo ha enviado como salvador para nosotros y para nuestros descendientes, de modo que acabara con la guerra y dispusiera en orden todas las cosas, sobrepasando en bondad a todos los benefactores previos... Y puesto que el nacimiento del dios Augusto fue el comienzo de una buena nueva (*evangelio*) para el mundo, acaecida por su causa... (*Orientis Graecae Inscriptiones Selectae* = OGIS 458).

El decreto era realmente adulador, pero lo importante es el reconocimiento expreso de que Augusto era como una divinidad salvadora. Y lo mismo viene a decir otra inscripción (OGIS 456), un decreto de la ciudad de Halicarnaso (la actual Bodrum, en Turquía), que rezaba así:

> La eterna e inmortal naturaleza del universo nos ha bendecido grandemente con excelentes beneficios, aportando a la felicidad de nuestros tiempos a César Augusto, padre de este país... como Zeus patrio y salvador del género humano....

Estos testimonios nos indican que, para las gentes, era Augusto al menos como un dios sobre la tierra.

Cómo organizó y sustentó Augusto su poder

En el año 1 Octaviano tenía un poder prácticamente absoluto, lo que habría de afectar de lleno a la historia de Israel. Pero para llegar a esta situación hubo de recorrer un camino tortuoso y astuto. A grandes rasgos se desarrolló así:

Pasado un tiempo tras la batalla naval de Accio, Octaviano renunció a los poderes extraordinarios que le había concedido el

Senado de Roma para luchar contra Marco Antonio, con lo que formalmente la antigua República parecía volver a controlar todo los resortes del Estado.

De inmediato, sin embargo, en el año 27 a.C., el Senado pidió formalmente a Octaviano —tal como él mismo deseaba y como secretamente lo había preparado— que no dejase a la República huérfana de sus cuidados. Octaviano aceptó y fue nombrado cónsul, la más alta magistratura de la República.

En el mismo año 27 el Senado le declaró solemnemente *príncipe* y *augusto* por sus grandes méritos. Igualmente se le concedió el poder de jefe militar absoluto, es decir, *imperator*, «emperador o el que manda en el ejército», de modo que desde ese momento Octaviano pasó a denominarse oficialmente *Imperator Caesar divi filius (hijo de un ser divino) Augustus*.

En esta situación, como cónsul e *imperator*, pasó Octaviano unos cuantos años. En el 23 a.C., en otro golpe de efecto, el Príncipe renunció al título de cónsul porque sentía que mantener esa función durante tantos años podía molestar a los senadores. Permitía así que otros nobles romanos asumieran este cargo, que duraba un año y que concedía la impresión y el lustre de sentirse el magistrado de más rango en la República.

En compensación Augusto aceptó seguir siendo el jefe del ejército con un poder llamado *proconsular*, es decir, como si fuera un cónsul pero sin el título. A este cargo añadió el de *tribuno de la plebe*, magistratura un tanto difusa en sus contornos de poder pero que podía durar más de un año, que le permitía legislar en favor del pueblo, controlar la aristocracia y, sobre todo, quedar inmune frente al poder de los tribunales. Y finalmente, más tarde, en el 12 a.C., asumió el cargo de *pontífice máximo*, sumo sacerdote de la religión oficial del Estado.

De este modo, en pocos años, la República romana seguía subsistiendo en apariencia, el Senado y el pueblo romano seguían teniendo todos los poderes teóricos, pero quien administraba en realidad todos los resortes, quien tenía el control de las tropas, de las leyes y de la religión era Augusto. Todo el poder real había pasado a sus manos.

Durante esos años Octaviano profesionalizó aún más el ejército, cuyo mando inmediato iba delegando en gente de su confianza, como por ejemplo Tiberio —hijo de su tercera mujer, Livia—, que con el correr del tiempo sería su sucesor. El Príncipe organizó la flota

imperial que controlaba el Mediterráneo, y la dividió en dos. Una vigilaba el mar Adriático con sede en la actual Rávena; otra ejercía el control del resto con sede en el golfo de Putéoli.

El Príncipe creó también una administración paralela de los territorios a él confiados —normalmente las provincias aún no del todo pacificadas y que requerían la presencia del ejército—, y estableció una «caja» (*fiscus* en latín) imperial para recoger y administrar los impuestos particulares de sus territorios y pagar a las tropas.

En lo que respecta al control de la capital del Imperio, Roma, Augusto tomó dos medidas importantes. La primera fue establecer en la ciudad una fuerza armada fiel a su persona, su guardia personal: sería lo que más tarde se denominó la «guardia pretoriana», y que a lo largo del siglo I llegó a contar con cerca de diez mil hombres. La segunda, crear una especie de cuerpo de policía, formada por tres cohortes de soldados, cada una de quinientos hombres.

En tiempos de la República no estaba permitido que dentro de las murallas de la capital hubiera soldados al mando de ningún magistrado, por elevado que fuere. Augusto rompió esta tradición, aunque normalmente no toda esta policía, ni los soldados complementarios de su guardia personal estaban dentro de los muros, sino en cuarteles cerca de Roma, de modo que estaban «fuera» y a la vez listos para intervenir.

Cómo estaba organizado el Imperio

El Imperio estaba dividido fundamentalmente en dos partes: Italia, con Roma a la cabeza, y las provincias. Éstas, a su vez, eran de dos tipos: las gobernadas por el Senado o por Augusto directamente.

La primera clase de provincias estaba formada por las regiones ya pacificadas, romanizadas, tranquilas por lo general, controladas y administradas por el Senado. Estas provincias eran Asia Menor (actual Turquía), África (zona del norte desde Argelia hasta la frontera con Libia), Sicilia, Cerdeña, Macedonia (norte de Grecia, con parte de la actual Bulgaria), Dalmacia (Croacia y zonas limítrofes), Acaya (Grecia continental), Creta, Cirenaica (más o menos la Libia actual), Bitinia y el Ponto (norte de Turquía y zonas cercanas al Mar Negro), y finalmente la Bética en la denominada Hispania ulterior.

La segunda estaba bajo control exclusivo del Príncipe: eran las llamadas «provincias imperiales», bien por su importancia estratégica y económica, como Egipto, o bien por su trascendencia militar.

Tales regiones eran las siguientes: parte de Hispania, las Galias, Germania, Panonia (Hungría y terrenos adyacentes al Danubio), Siria, que además del territorio actual abarcaba zonas que llegaban hasta cerca del dominio de los partos en la ribera del Éufrates (Irak), etc.

Aparte de estos territorios, había una infinidad de reinos vasallos del Imperio —entre ellos destacaba Judea, como llamaban entonces los romanos a Israel—, y otra multitud de comarcas y regiones gobernadas por jefecillos locales, normalmente en terrenos montañosos. Tales zonas eran muy salvajes, estaban situadas sobre todo en el Oriente y en el norte occidental de África, y sólo estaban sometidas a Roma parcialmente. El Imperio procuraba controlarlas por medio de esos reyezuelos o autoridades locales, y el principal interés era mantenerlas en paz de modo que contribuyeran con algún tributo a las arcas imperiales y, sobre todo, que no molestasen en las fronteras del Imperio.

El ejército y su temible poderío

El control absoluto de Augusto sobre todos los resortes del Imperio estaba basado en el poderío de un ejército imponente, ya casi profesional. Pero no sólo eso: el ejército era un vehículo de la romanización, de la extensión de la lengua y del modo de pensar y actuar romanos. La aplicación del derecho y la ejecución de construcciones importantes iban de su mano. Incluso las ideas religiosas, o algunas religiones importantes como la del dios Mitra, se propagaban a la par que los legionarios y sus acompañantes iban de un lado a otro del Imperio.

El cuerpo principal del ejército era la legión. Para ser soldado en este cuerpo era preciso tener la ciudadanía romana. En tiempos de Augusto, sin embargo, esta ciudadanía no estaba limitada sólo a los ciudadanos de Italia, sino que se había extendido por casi todas las provincias.

Una legión tenía teóricamente 6.000 soldados: 5.300 de infantería y 700 de caballería. No siempre se alcanzaba esta cifra, pero a ella se añadían cuerpos de ingenieros, de zapadores y otros especialistas y ayudantes, más un buen monto de «tropas auxiliares».

La legión estaba dividida en diez cohortes de 600 hombres, y cada una de éstas tenía seis centurias, cien hombres mandados por un centurión. Los centuriones eran los elementos más estables de las legiones y en ellos residía la efectividad de la tropa, pues tenían continuidad en el mando y estaban encargados de la formación inmediata de los soldados.

La autoridad superior de una legión era el legado —del Senado o del Emperador, según la clase de la provincia— a quien asistían seis tribunos, que componían el Estado mayor. Si en una provincia, como Siria (con cuatro legiones) o Hispania (con tres), había muchas tropas, el mando supremo recaía en el gobernador general de ella, normalmente un legado del orden senatorial con título de procónsul.

El servicio de un legionario duraba veinte años en tiempos de Augusto, aunque a veces podía prorrogarse. Como ya dijimos, su soldada salía de las arcas del Emperador (el «fisco»), aunque se le retenía algo del sueldo para formar una suerte de «caja de pensiones» para el retiro. A la paga normal se añadían donativos del Emperador por ocasiones o méritos especiales, y una gratificación en el momento de la jubilación. Era ya costumbre en época de Augusto que a los veteranos se le ofrecieran tierras estatales a bajo precio, de modo que pudieran formarse colonias o incluso se fundaran nuevas ciudades con ex-soldados del ejército, normalmente gente fiel al Imperio.

Las legiones estaban ayudadas por las denominadas tropas auxiliares, *auxilia* —tanto de infantería como de caballería, junto con arqueros y honderos—, compuestas normalmente por elementos indígenas. La caballería de esta tropa formaba las *alas*, y los infantes auxiliares se reunían también en cohortes. El conjunto de los *auxilia* estaba mandado por un soldado profesional romano, normalmente un prefecto del orden ecuestre (es decir, de los caballeros).

Las tropas auxiliares debían servir veinticinco años en el ejército, y al retirarse recibían normalmente la ciudadanía romana, con lo que engrosaban el número de veteranos que se asentaban en las colonias o en las nuevas ciudades. Estos *auxilia* contaban por lo general con tropas más numerosas que la legión en sí (que, como dijimos, casi nunca alcanzaba la totalidad de sus efectivos teóricos), de modo que el conjunto de las gentes en armas en torno a una legión podía llegar a los 30.000 hombres.

Y junto con las legiones se desplazaba una inmensa cantidad de gente, como carpinteros de las máquinas de guerra (arietes, torres de asalto, boleadoras, etc.), escribanos, comerciantes o buhoneros de todo tipo, médicos y personal sanitario, prostitutas, etc., que formaban una auténtica nube de personas en torno a los soldados. Entre

estos personajes, casi siempre indígenas, la difusión de la lengua, el derecho y las costumbres latinas era máxima e intensa, puesto que la necesidad de entenderse con los romanos para hacer negocio les obligaba a aprender el idioma y las costumbres.

Muy importante en las legiones eran las enseñas militares: el águila, los estandartes, las banderas, etc. Tanto es así, que como un favor especial después de un tratado de paz con los partos, Augusto logró recobrar en el año 20 a.C. los estandartes que había perdido Marco Licinio Craso en la batalla de Carras, en el 53 a.C., que se saldó con un tremendo fracaso para Roma.

Las armas reglamentarias de un legionario eran la lanza, terminada en una punta de hierro unida a un asta de madera ligera, un escudo ovalado cubierto de cuero, un yelmo de metal y una espada corta. La espada larga era propia de la caballería. Cada soldado llevaba una especie de coraza, confeccionada en cuero, con bandas de metal, normalmente en barras, prendidas al cuero.

El avance de los legionarios, bien protegidos por sus escudos —que formaban como un caparazón de tortuga, y que los protegía de las flechas adversarias— era temible y, normalmente, incontenible para el enemigo. La férrea disciplina y el entrenamiento constante, y la buena y probada táctica militar tantas veces ensayada, les otorgaba una potencia muy superior a la de los adversarios, casi siempre peor organizados y adiestrados aunque fuesen superiores en número.

III

Las fronteras del Imperio Romano

Este tema tendrá su importancia cuando tratemos de Israel. En la vida de Augusto hay dos épocas diferentes respecto a la expansión y consolidación de las fronteras del Imperio. La primera va desde los inicios de su «reinado» en solitario en el 31 a.C. (batalla de Accio) y dura hasta el 9 d.C., cuando Augusto tenía ya más de setenta años. La segunda alcanza los pocos años que restan desde esa fecha hasta la muerte del Príncipe en agosto del 14 d.C.

En la primera hay un cierto afán por ampliar las fronteras del Imperio especialmente en las zonas oeste y norte. En la segunda predomina el intento de consolidar lo ya existente.

Las relaciones con los partos constituyen una excepción dentro de la primera etapa. Augusto trató de llegar en el Oriente a un acuerdo honorable con este pueblo, un temible enemigo que había derrotado al mismísimo Marco Antonio y que parecía intratable para el Imperio. Resultaba evidente que lo mejor era dejarlos tranquilos y aceptar de corazón no prolongar el Imperio hacia el Oriente, más allá del ámbito de Siria, ni emular las proezas de Alejandro Magno en sus aventuras por aquellas zonas siglos atrás. En este marco, pues, se inscribe el acuerdo con los partos del año 20 a.C. por el cual recuperó las enseñas militares perdidas en la batalla de Carras, en el 53 a.C.

Una vez que las fronteras parecían seguras en Oriente, Augusto pacificó totalmente las Galias (16-13 a.C.) por las armas, y se orientó a fortalecer los pasos de los Alpes, de modo que no pudiera introducirse por allí ningún tipo de bárbaros. Así en torno al año 25 a.C. procedieron las tropas del Príncipe a someter al pueblo de los salasas y a asegurar los pasos importantes como el del Gran San Bernardo. Para mayor seguridad, Augusto instaló una colonia de

veteranos, a modo de fortaleza, en el territorio de los salasas, la actual Aosta (Augusta Pretoria).

En el año 12 a.C. las tropas de Augusto conquistaron Panonia (la actual Hungría), que se convirtió después en provincia. Más tarde (del 6 al 9 d.C.) los panonios, ayudados por los dálmatas (actual Croacia) intentaron una sublevación, pero fueron vencidos por Tiberio. Desde entonces pertenecieron al Imperio sin más aventuras.

Mientras tanto, las tropas de un hijastro de Augusto, Druso (hijo de Livia y de su antiguo esposo Tiberio Claudio Nerón), intentaban someter a los sicambros, pueblo germánico asentado cerca del Rin. Resistieron bastante, pero acabaron siendo vencidos por Tiberio, hermano de Druso, hacia el 8 a.C., tras muchos años de lucha.

En ulteriores campañas en los años 4 y 5 d.C., el invicto Tiberio conquistó gran parte de Germania y situó la frontera del Imperio más allá del Rin, en las orillas del río Elba. Pero en el 9 d.C., los germanos se sublevaron. El legado de Augusto en Germania era entonces Quintilio Varo, a quien tendremos ocasión de mencionar cuando hablemos de Siria y de Judea.

Este personaje lo había hecho bastante bien hasta el momento, alcanzando notables éxitos militares, pero probablemente subestimó el tesón y el poderío de los germanos. Bajo el mando de un tal Arminio (latinización de Hermann), éstos se sublevaron en el año 9 d.C., y cogieron desprevenido a Quintilio Varo. En una inmensa emboscada, agravada por el mal tiempo y por el desconocimiento del terreno, los romanos resultaron batidos en todas las líneas. Tres legiones completas perecieron y con ellas sus insignias y estandartes. La cabeza de Varo, que se suicidó al contemplar su fracaso, fue enviada a Augusto. Se cuenta que el Príncipe casi enfermó de la tristeza y de la vergüenza, y que paseaba casi sonámbulo por las noches gritando desesperado: «Varo, ¡devuélveme mis legiones!».

Tras este sonado fracaso, Augusto no emprendió ninguna guerra de expansión y se contentó con consolidar las fronteras. En Germania se volvió a la línea defensiva en el Rin, y en los Balcanes Augusto fortificó el Danubio sur instalando una red de castillos y fortalezas, creando como tapón para los bárbaros una pequeña provincia de nombre Mesia. También en Europa, Augusto renunció a conquistar Armenia; en Tracia, al norte de Grecia, donde había habido muchos problemas desde los comienzos de su «reinado», se consiguió la paz hacia el 11 a.C.

En Mauritania, norte de África, un monarca amigo de los romanos, Juba II, regía el país en perfecta consonancia con Augusto. En Asia Menor, la situación del Imperio se había consolidado con la creación de la reciente provincia de Galacia (su capital se llamaba Ancira, la actual Ánkara), creada en el 25 a.C. a la muerte de su último rey. En Capadocia, región también de Asia Menor, un rey bondadoso y amigo de los griegos, Arquelao, regía el territorio en sintonía con el Príncipe. En Judea la férrea mano de Herodes el Grande mantenía al pueblo en una paz aparente, y en otros lugares que rodeaban al Imperio, la multitud de reyezuelos y caudillos mantenían el orden sin problemas.

Cuando Augusto murió en el 14 d.C. entregó a su sucesor Tiberio un imperio en paz, muy poderoso y consolidado prácticamente en todos su territorios.

El Oriente romano

Como hemos dicho ya, toda Asia Menor era un remanso de paz desde la incorporación de Galacia a la estructura provincial del Imperio. Igualmente, Grecia continental estaba perfectamente integrada en la estructura imperial desde hacía dos siglos, y se sentía incluso cómoda en su papel de dominadora cultural de Roma. El prestigio literario, artístico, científico y cultural de Grecia era tal que Roma había equiparado sus dioses propios con las divinidades griegas —acto no difícil, porque en el fondo casi todas ellas eran idénticas y procedían del tesoro común de un pasado indoeuropeo—, y se exigía que cualquier romano culto se expresara en griego tan bien como en latín y conociera a fondo la literatura de la Hélade.

Egipto

El caso de Egipto era especial. Hasta el año 30 a.C., con el suicidio de Marco Antonio y Cleopatra VII, Egipto había sido una monarquía independiente regida por reyes de estirpe griega, descendientes de Ptolemeo Lago (de ahí el nombre de la dinastía: los Lágidas), uno de los brillantes generales de Alejandro Magno. Tras la muerte de éste en el 323 a.C., no se mantuvo su imperio, sino que hubo un reparto de territorios entre sus generales, y a Ptolemeo le tocó en suerte Egipto. Como sucesor de Alejandro, que había sido nombrado faraón en vida, Ptolemeo tomó posesión del trono de los faraones sin especiales dificultades. Su dinastía, griega hasta la

médula, habría de durar casi trescientos años sin que los sucesivos monarcas ni su aristocracia, ni los habitantes griegos del país en general, se mezclaran con los indígenas egipcios.

Egipto había sido organizado por los Ptolemeos como una máquina perfecta de generar dinero para ellos, los gobernantes, gracias a una agricultura bien planificada, a algunas industrias —sobre todo la del vidrio y la del papiro— y a la docilidad de una mano de obra indígena acostumbrada a obedecer desde siempre y a pagar sus impuestos sin rechistar. Como productor de trigo y otros cereales tenía Egipto un valor excepcional para Roma, pues sus excedentes llegaban por mar a una capital siempre deficitaria de alimentos. Egipto tenía también una notable potencial militar.

Así pues, una vez pacificado tras la derrota de Marco Antonio y Cleopatra, Egipto pasó a manos de Augusto. El Príncipe hizo de los restos del Imperio Lágida dos provincias: una, el territorio egipcio propiamente tal y la segunda, la Cirenaica (Libia) más Creta, región esta que entregó a manos del Senado, pero donde podía intervenir siempre que fuera necesario.

Parece que Augusto se comportó respecto a Egipto como si fuera su propiedad particular, puesto que se consideraba heredero de los Lágidas y éstos, a su vez, eran los sucesores de los faraones. En el antiguo Egipto siempre se había pensado que el dueño y señor verdadero de todo el territorio era el faraón, quien —como dios en la tierra— lo recibía de manos de los dioses ancestrales. Augusto, pues, continuó esta tradición que tanto le convenía. Tanto era así que los senadores y los caballeros ni siquiera podían visitar la provincia sin permiso personal de Augusto. Por lo demás, éste había instalado en el país tres legiones, lo que le permitía un control absoluto.

Desde esos años Egipto y la Cirenaica tampoco generaron problema alguno notable para el Imperio. Las relaciones entre Judea y Egipto tras la muerte de Cleopatra (véase también capítulo siguiente) fueron por lo general buenas, sin especiales problemas.

Siria

La gran Siria de los sucesores de Alejandro Magno estaba controlada por la dinastía seléucida, que había tomado el nombre de su primer rey, Seleuco I, otro de los generales de Alejandro Magno que recibió en herencia esa zona. Siria estaba dividida ya al comienzo del principado de Augusto en tres regiones: al sur, Judea, controlada por Herodes el Grande, del que hablaremos en el capítulo siguiente; al sureste, en la actual Transjordania, el reino de los árabes nabateos, dominado por el enérgico rey Aretas; y en el centro y el norte la provincia romana de Siria propiamente tal, cuya capital era Antioquía del río Orontes, ciudad que tendrá una enorme importancia en los orígenes del cristianismo posterior.

El territorio de la provincia romana de Siria se extendía por el norte hasta Cilicia, la patria del futuro Pablo de Tarso, en la actual Turquía, y por el este hasta la frontera natural del río Éufrates, cuyas aguas discurren hacia el sureste. Si se cruzaba este río, se llegaba a Mesopotamia, territorio entonces de los temibles partos.

Siria era un conjunto abigarrado de diversas regiones y zonas en las que también había ciudades autónomas, casi independientes. Las más famosas eran las de la Decápolis, un conjunto de diez villas, algunas de las cuales son familiares para los lectores de los Evangelios y de la literatura cristiana primitiva en general: Gerasa, Gadara, Pella, Filadelfia, más la capital, Damasco. En el 4 a.C. fue unida a la provincia de Siria la ciudad de Gaza, en Palestina, junto con otras ciudades del antiguo Israel como Rafia y Jope.

El antiguo reino caravanero de Palmira pertenecía también a la provincia de Siria, aunque es probable que su plena integración no se produjera hasta después de la muerte de Augusto, en el año 19. Aparte de sus ciudades importantes, Siria tenía igualmente microestados, también casi independientes aunque de algún modo rendían cuentas al legado imperial de la provincia. Existían además regiones denominadas «tetrarquías» (este vocablo significaba teóricamente una zona compuesta por cuatro regiones bajo un mando único), cuyos jefes se encargaban de controlar para Roma las regiones más montañosas, desérticas, alejadas de las ciudades importantes y simplemente menos helenizadas.

Poco antes de la batalla de Accio (31 a.C.), Siria era famosa por sus bandidos, una plaga terrible que no dejaba vivir tranquilos a los agricultores y a los comerciantes. Incluso se atrevían a veces a llevar sus incursiones hasta la misma capital, Damasco y a territorio judío. Augusto, sobre todo por medio del ejército de Herodes el Grande, a quien había concedido la administración de una parte de la provincia de Siria en el 23 a.C., logró eliminar este bandidaje. La presión militar, los nuevos asentamientos de población en terrenos antes de los bandoleros y una nueva política en favor de los agricultores hicieron que a finales del reinado del Príncipe el bandolerismo hubiera desaparecido prácticamente.

A lo largo del reinado siguiente, el de Tiberio (14-37 d.C.), Siria se convirtió en una zona bastante tranquila y relativamente próspera, con una clase ciudadana e incluso rural que procuraba expresarse en griego. Roma siguió confiando el poder local a la aristocracia del país, pero asumió por medio de sus legados la administración general de la provincia y las tareas de seguridad. Entre tres y cuatro legiones tenían su asiento en la provincia, que servían también de instrumento de control de la vecina Judea.

Hispania

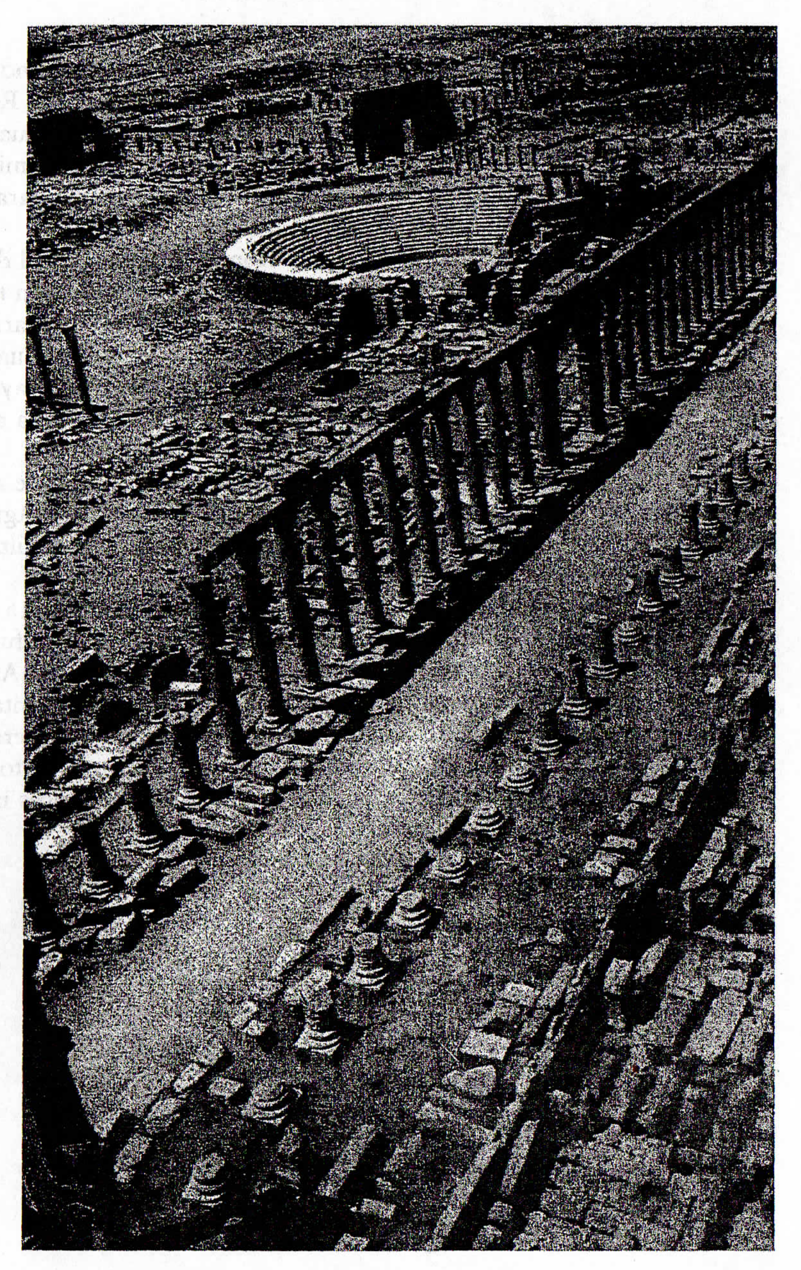
El caso de la provincia de Hispania dentro del Imperio en el Año 1 interesa sólo indirectamente para nuestra historia, pero es una buena muestra del carácter recio de Octaviano Augusto y de cómo habría de comportarse con Herodes en algunos momentos de su vida, como veremos en el capítulo siguiente. Hispania estaba dividida en tiempos de Augusto en tres provincias:

- La Tarraconense, que ocupaba todo el norte, el este y el sureste de la Península, hasta más o menos Almería.
- La Bética, que se extendía por la actual Andalucía —menos su parte oriental almeriense— y por el este-norte hasta la frontera natural del río Guadiana.
- La Lusitania, que ocupaba el terreno desde el Guadiana en el este hasta el Duero, extendiéndose en forma de bolsa por territorios que hoy son de Castilla-La Mancha.

La población de las tres provincias era fundamentalmente indígena, dividida en multitud de tribus con lenguas o dialectos diferentes. Las zonas más romanizada estaban en la desembocadura del Ebro y en los márgenes del río Guadalquivir.

Existía, además, una zona en el norte de Hispania que no había sido sometida del todo al yugo romano: la habitada por cántabros y astures. Augusto no podía estar de acuerdo con esta situación, porque el resto de la Península estaba totalmente domeñado y en buena parte romanizado.

Por ello, en los años 26 y 25 a.C., Augusto se decidió a dar la batalla definitiva contra estos pueblos rebeldes: había decidido «pacificar» por completo Hispania, enmarcando a sus gentes en unidades geográficas bien delimitadas. Además no interesaba en absoluto al Príncipe mantener unas fronteras interiores al Imperio



Gran columnata, teatro y ágora de Palmira.

que consideraba innecesarias. Los investigadores no niegan que hubiera motivos de índole económica por parte de Roma en esta tarea de sometimiento, pero fundamentalmente actuaban razones de carácter moral o social: el Imperio no podía permitir que unos pueblos díscolos y rebeldes fueran un mal ejemplo para otras tribus en su territorio occidental.

La lucha no fue fácil para Roma. Un monto total de siete legiones, que no actuaron juntas sino sucesivamente —en torno a unos 70.000 hombres en total contando tanto los legionarios como las tropas auxiliares—, participaron en la contienda. Augusto en persona mandó el grueso de este ejército, hasta que cayó enfermo y hubo de retirarse a zonas más seguras, a Tarraco, la actual Tarragona, retornando un poco más tarde a Roma.

Con diversos avatares la contienda duró unos siete años, hasta el 19 a.C. En esos momentos finales, la dura mano de Agripa, lugarteniente del Príncipe, fue la única capaz de sofocar la última sublevación de los hispanos.

Augusto volvió de nuevo a Hispania, hacia el 15 ó 14 a.C. y reorganizó todo el territorio del noroeste peninsular, fundando nuevas ciudades —entre ellas Astúrica Augusta, la actual Astorga— con veteranos y gentes desplazadas por la guerra. Los cántabros y astures más molestos fueron deportados desde sus ásperas montañas hasta campamentos o ciudades en las llanuras, y toda Hispania quedó pacificada. La romanización avanzó entonces notablemente en esas regiones.

IV

Israel en los momentos del nacimiento de Jesús

Los últimos años del rey Herodes

Cuando Jesús veía la luz de este mundo, Israel llevaba muchos años, unos treinta, disfrutando de cierta paz aunque sufriendo a la vez la mano dura del rey Herodes. Fue un monarca tan importante e imponente que quizá en vida se le llegó a llamar el «Grande».

Herodes no era judío pleno, sino de Idumea, una región al sur de Israel que había sido conquistada hacia el año 100 a.C. por el monarca macabeo Juan Hircano (134-104 a.C.). Éste había obligado a sus habitantes a «judaizar», es decir, a adoptar las costumbres y religión de los judíos. A pesar de ello y del paso de los años como provincia integrada en Israel, los judíos «auténticos» despreciaban a los idumeos por considerarlos de sangre mezclada y semibárbaros.

El padre de Herodes, por nombre Antípatro, había sido un personaje muy importante en la corte del último rey de la dinastía de los macabeos, Hircano II (67-37). La historia de este último monarca no fue muy brillante, pues desde el principio de su reinado —como sucesor y primogénito de la reina Salomé Alejandra (76-67 a.C.), viuda del rey anterior Juan Hircano— había visto cómo su hermano menor, Aristóbulo II, mucho más enérgico y ambicioso, le disputaba el trono de Israel.

Tras la muerte de la reina madre, los dos hermanos batallaron por el dominio del país. Hircano llamó en su auxilio a los romanos, y Aristóbulo a los partos. Naturalmente, la contienda se saldó a favor de Hircano y de los romanos representados entonces

por Pompeyo el Grande, todopoderoso legado de Roma en Asia. Con su apoyo, pues, Hircano II mantuvo el trono de Israel (año 60 a.C.).

Hircano II era un hombre de carácter débil que se apoyó durante toda su vida en la fortaleza de un noble idumeo, astuto y hábil, Antípatro, a quien nombró su valido, es decir, su mano derecha. Antípatro era, en verdad, quien gobernaba Israel, y aprovechó su posición para promover a dos de sus hijos, Fasael y Herodes. Al primero encargó el gobierno directo de la capital, Jerusalén, y su región, y al segundo —un joven muy impetuoso, fuerte, aguerrido, de notables energías y ambicioso— el control de Galilea.

Aun en vida de Hircano, Herodes fue creciendo en poder fáctico, hasta que llegó un momento en el que decidió por su cuenta tomar las riendas absolutas de Israel apoyándose —como lo había hecho Hircano anteriormente— en los amos del mundo, los romanos.

Gracias a su amistad con Marco Antonio, en el año 40 a.C. y por medio de un decreto del Senado, logró Herodes que Roma entregara el reino en sus manos en sustitución de la dinastía macabea, que gobernaba hacía unos ciento veinte años. Tanto Antonio, como Octavio —los dos personajes que en aquellos momentos controlaban el poder de Roma— manipularon al Senado y permitieron que aquel joven general, Herodes, no perteneciente a la familia real, despojara a Hircano de su poder e intentara sentarse en el trono israelita.

Esta política venía bien a Roma, pues había comenzado a ver con claridad que los judíos eran un pueblo difícil: convenía a los intereses de la República, y a su dominio sobre todo el Mediterráneo, que el trono de Israel estuviese en manos amigas... y fuertes.

Sin embargo, la empresa de arrebatar la realeza a la dinastía reinante en Israel desde hacía más de un siglo no fue tarea fácil, pues los judíos nacionalistas o piadosos se opusieron a la decisión de Roma: ¡no era posible que un idumeo se sentara en el trono de David! Por aquel entonces había muerto ya Aristóbulo II —el hermano menor y antiguo adversario de Hircano II vencido por Pompeyo—, pero mucha gente del país prefería que siguiera gobernando Hircano, o bien había unido fuerzas en torno al hijo de Aristóbulo II —de nombre Antígono—, quien finalmente se

había proclamado, por su cuenta y riesgo, rey de Israel y había asentado su corte en Jerusalén.

A Roma no le gustaba en absoluto que personajillos insignificantes actuaran sin su permiso, así que ayudó a Herodes a quien había escogido como futuro rey de Israel. Tres años —del 40 al 37 a.C.— duró la contienda entre el idumeo, apoyado por los romanos desde la provincia vecina de Siria, y Aristóbulo, apuntalado por el poderío de los partos, que le ayudaron por dinero.

Pero, al final, y tras muchas vicisitudes, venció Herodes, y vencieron los romanos, quien desde ese momento conseguían sentar en el trono de aquella difícil región a un rey «socio y amigo del pueblo romano» (éste era el título oficial de Herodes). Así, tras esos casi tres años de guerra y crueldades, logró por fin Herodes el ansiado trono de Jerusalén. Ese mismo año 37 a.C. el enemigo Aristóbulo fue quitado de en medio —degollado— por orden de Marco Antonio, y el terreno parecía libre para un gobierno sin oposición por parte del joven idumeo.

El nuevo monarca, Herodes, comenzó su reinado procurando controlar absolutamente —o eliminar— a todos sus enemigos, que eran bastantes: nobles adictos al antiguo régimen de Aristóbulo/Antígono; piadosos judíos que estaban en su contra, pues él no era plenamente israelita, poco o nada piadoso y demasiado amigo de romanos y de otros gentiles impíos; otros personajes proasmoneos que podían suponer una amenaza para su poder absoluto.

Se inició así un gobierno de control férreo sobre el país de Israel fundamentado en el ejército personal del rey —profesionales bien entrenados, muchos de ellos extranjeros, dispuestos a todo—, en la creación de una eficaz policía interna y en un sistema administrativo que se encargó de recaudar sin piedad los impuestos necesarios. Comenzó también la edificación de fortalezas por todo el país y a poner en ellas guarniciones de soldados fieles, de modo que nadie pudiera moverse sin riesgo de perder la cabeza.

Herodes intentó, y consiguió también, controlar los resortes del poder religioso de Israel. Hizo depender de su voluntad el nombramiento del sumo sacerdote de la nación, con lo que puso y depuso a esta autoridad suprema para los judíos según sus conveniencias; controló las pocas sesiones de la asamblea de Jerusalén, el sanedrín más importante de la nación, que pudieron celebrase; no permitió que los partidos religiosos, sobre todo los de

los fariseos y saduceos, actuaran en algún momento sin su consentimiento. Incluso el Templo de Jerusalén estaba de hecho bajo su poder, pues una fortaleza, la Torre Antonia —nombrada así en honor de su amigo Marco Antonio—, vigilaba cualquier reunión de gentes en el Santuario que pudiera suponer un problema de orden público.

En el ámbito de la política exterior le fue bien a Herodes en líneas generales y la nación gozó de bastantes años seguidos de paz. El rey consiguió superar las diferencias con el vecino reino árabe de los nabateos y lograr —tras una breve guerra, al final victoriosa— que éste se mantuviera tranquilo respecto a Israel, y no molestase apoyando a bandidos y otros pequeños enemigos exteriores.

Nunca un monarca judío había tenido tan buena fama entre los amos del Imperio, y su persona era respetada por los gobernantes vecinos. En su reinado, y gracias a la ayuda de Augusto, se ensancharon las fronteras del pequeño Israel con algunas acciones de expansión o con donaciones imperiales de nuevos territorios, hasta transformarse en una potencia muy superior a Fenicia, a Arabia, y desde luego más poderosa que cualquier circunscripción o tetrarquía semiindependiente de la vecina Siria. Ni David en toda su gloria había conseguido nada semejante.

En el ámbito interior el gobierno de Herodes fue bueno en líneas generales también. Al estar en paz todo el territorio, florecieron en lo posible la agricultura y el comercio. El rey tenía afán por gastar el dinero que recogía de los impuestos en inmensas, variadas e imponentes construcciones civiles y militares. Construyó en Cesarea marítima un notable puerto artificial y convirtió la ciudad, una villa casi sin importancia hasta el momento, en una entidad urbana importante, tanto que los futuros gobernadores romanos instalaron allí su sede administrativa.

En la capital, Jerusalén, Herodes mandó construir un teatro, un hipódromo y un acueducto; reforzó las murallas de la Torre Antonia, y renovó y engrandeció su propio palacio real, que fue de hecho otra fortaleza. De este modo el monarca se convirtió en el primer empresario del país que proporcionaba trabajo en abundancia. Lo obra más sonada e importante de esta actividad constructora fue la renovación, casi reconstrucción, del antiguo Templo, llamado de Salomón, que fue prácticamente erigido de nuevo

en una enorme explanada construida artificialmente en la cima de la colina, o monte, Sión.

Cuando concluyeron las obras, fue el Templo sin duda la mejor gema de la que podía Jerusalén vanagloriarse ante el mundo. Jamás había sido el Santuario tan imponente y venerado



Herodes el Grande, por Giuseppe Arcimboldo.

(véase su descripción en el capítulo XV). La afluencia de peregrinos, e incluso de extranjeros atraídos por su fama, nunca había abarrotado en tanto grado la capital. Jamás había prosperado el tesoro del Templo con tanta brillantez como durante el reinado de Herodes, ni los judíos de la Dispersión se habían sentido tan unidos con la metrópoli como entonces.

A pesar de toda su buena administración interna, de la reconstrucción del Templo, del embellecimiento de Jerusalén y de otras ciudades, de sus éxitos en política exterior, Herodes no consiguió jamás conquistar el corazón del pueblo judío. La dureza del control interior, que descabezaba al instante cualquier oposición, la casi constante rigidez en el cobro de los impuestos, y sobre todo el aire bastante pagano de la corte eran cosas que las gentes, muy religiosas, no podían aceptar. La corte de Jerusalén no brillaba por su piedad, sino por admitir en su seno a poetas, filósofos, hombres de artes y letras extranjeros que traían al país de Israel prácticas paganas y costumbres para el pueblo licenciosas.

Los piadosos veían con claridad que Herodes pretendía en el fondo «helenizar» a Israel, es decir, hacer que el país adoptara la cultura helenístico-romana. La realidad política —tal como Herodes la percibía y como debía entenderse en aquellos días—, indicaba que a Judea le era preciso integrarse en la cultura universal del Imperio, que no era otra que el inmenso legado de Grecia, pulido y engrandecido por Roma. Pero todos sus esfuerzos para eliminar estorbos, sus preocupaciones por allanar al pueblo un camino de asimilación en esa cultura fueron un rotundo fracaso. Gracias al interés del rey, Israel podría haber pasado de su condición de bárbaro y aislado a ser una nación bien integrada en la gran cultura del Imperio. Pero el pueblo judío, por el contrario, percibía estos esfuerzos de una manera muy distinta: de algún modo veía en Herodes la encarnación de aquel rey, Antíoco IV, nefasto para la religiosidad del país, cuya política había suscitado la revuelta de los Macabeos.

Los últimos años de la vida de Herodes (murió en el 4 a.C.) fueron duros para él y para su entorno. Veía conspiraciones en su contra por todas partes, lo que conllevó que la corte misma viviera aterrorizada ante las amenazas de muerte contra todos, que se hacían realidad con facilidad extrema. Hacía tiempo que el rey había acabado con la vida de su esposa más querida —tuvo nueve—, de nombre Mariamme, por un caso de presuntos celos y por una también presunta trama conspiratoria. Tiempo después había terminado igualmente con dos de los hijos que había tenido con ella, llamados Alejandro y Aristóbulo, por los mismos motivos. Junto con ellos, unos trescientos simpatizantes de la causa pagaron con su vida la simpatía mostrada hacia los hijos del rey.

Eliminados estos enemigos, al final de su vida se presentó otro. Su hijo mayor, Antípatro —hijo de Doris, la que fuera su primera mujer y que llevaba el mismo nombre que su abuelo—, estaba impaciente por hacerse con el trono de Israel y no veía con buenos ojos que su padre, enfermo, durase tanto tiempo. Por ello, apoyándose en amigos de la corte y en el hermano más pequeño de su padre —llamado Feroras, tetrarca de Perea por concesión de Augusto—, comenzó una conspiración en serio que debía acabar con la muerte del monarca, con su propia ascensión al trono y con un pacto de estado entre él y su tío Feroras.

Pero tal conspiración llegó a oídos del rey gracias a un «soplo» de su propia hermana, Salomé, tía por tanto del conjurado. Con astucia y paciencia, Herodes esperó a que el hijo conspirador volviera de un viaje de estado a Roma, y al desembarcar en Cesarea lo hizo prender y encarcelar. Al día siguiente, el monarca lo presentó ante el tribunal del legado de Augusto en Siria —que ejercía una especie de tutuela discreta de Roma sobre el reino vasallo de Israel—, y presentó formalmente contra su hijo una acusación de traición. Antípatro no pudo defenderse convincentemente, por lo que fue mandado a prisión y a la postre, sentenciado a muerte.

En el entretanto las enfermedades del rey continuaban su curso. A pesar de su mal estado de salud, aún tuvo fuerzas para castigar sangrientamente una suerte de rebelión que tuvo lugar en la capital, Jerusalén, estando él todavía con vida. Fue así: al difundirse falsamente la noticia de que el monarca había fallecido, unos fariseos aprovecharon para «purificar» el Templo. En una de sus puertas de entrada, Herodes había hecho colocar hacía tiempo un águila de oro, acción que ofendía sobremanera a los piadosos por dos motivos. Primero porque estaba prohibido por la ley de Moisés que hubiera imágenes de seres vivos en el Santuario y, en segundo lugar, porque el águila recordaba demasiado a los romanos, los odiados extranjeros que sustentaban con su poder el gobierno despótico del monarca. Aprovechando la confusión de la falsa noticia de la ansiada muerte del rey, un par de fariseos y unos

cuantos jóvenes que los secundaban echaron abajo la imagen del águila y la hicieron pedazos. El pueblo se alegró mucho, naturalmente. Al enterarse el rey, tuvo energías suficientes para mandar apresarlos a todos y condenarlos en juicio sumarísimo: hizo quemar vivos a los principales cabecillas y degolló a otros.

Como sus enfermedades iban de mal en peor, Herodes dio órdenes a su hermana Salomé para que encerrara en el hipódromo de la ciudad de Jericó a los trescientos personajes más importantes del reino y les diera muerte a todos a la vez que él fallecía. De este modo —pensaba— el luto en el reino sería de verdad algo sentido por las familias principales. Esta orden, sin embargo, no fue cumplida por su hermana, que no se atrevió a tamaña atrocidad. Sin embargo, unos días antes de su muerte, cinco exactamente, Herodes dio la orden de cumplir la sentencia sobre su hijo Antípatro, que pereció estrangulado.

Poco antes de la Pascua del 4 a.C. falleció Herodes y fue enterrado en solemne procesión en la fortaleza llamada Herodion, cerca de Jericó. La localización exacta de su tumba ha sido certificada por los arqueólogos hace poco tiempo.

E. P. Sanders sintetiza de este modo el reinado de Herodes:

> Herodes no fue más brutal que cualquier otro personaje del período que empezó con un cargo de gobierno menor y acabó siendo rey. Una vez en el poder, llevó a Israel hasta una nueva posición en el mundo y ganó para los judíos y el judaísmo el respeto de Roma; evitó las revoluciones y levantamientos e hizo seguras las fronteras del país, de modo que las tropas romanas se mantuvieron fuera de la nación. Asesinó a los Asmoneos/Macabeos, reprimió al pueblo y ejecutó a todo aquel que se le cruzó por delante. Pero no hubo revueltas, sus magníficos proyectos arquitectónicos emplearon a miles de trabajadores, aumentó el comercio y casi todo el mundo tenía trabajo. El disgusto moderno por los dictadores con éxito se basa en una comparación implícita con la moderna democracia. Pero si uno estudia a los conquistadores, reyes y emperadores de la época, se verá a Herodes con otra luz (Sanders, 492-493).

El nacimiento de Jesús

Durante el reinado de Herodes el Grande tuvo lugar el nacimiento de Jesús, por tanto antes del año 4 a.C., como ya dijimos.

Esta fecha parece segura, pues tanto el Evangelio de Lucas como el de Mateo —que muestran tantas discrepancias sobre los primeros años de Jesús, como veremos— coinciden en afirmar que éste nació «durante el reinado de Herodes» (Mt 2,1; Lc 1,5; 2,1).

Sin embargo, prácticamente todas las otras noticias sobre el nacimiento de Jesús en éstos están llenas de problemas en torno a su historicidad. Pero desde un punto de vista meramente histórico y científico, es opinión hoy común entre los investigadores de todo tipo, incluidos agnósticos y ateos, que no es posible dudar del nacimiento de Jesús de Nazaret en estas fechas y, por tanto, de la existencia histórica del personaje. Otra cosa diferente es la interpretación de su vida y de su figura, pero de su existencia es difícil albergar dudas realmente serias desde un punto de vista técnico. Los argumentos que sustentan esta afirmación son de diversos tipos y de diferente peso.

En primer lugar: la existencia del Jesús histórico es presupuesta, o afirmada por dos historiadores no cristianos de finales del siglo I o de principios del II, que no tenían interés alguno en inventarse nada respecto a un personaje para ellos insignificante, o incluso odioso:

- El primero es el romano Tácito, en su obra *Los anales* XV 44,3, en donde se lee: Jesús, llamado Cristo, «había sufrido la pena de muerte bajo el reinado de Tiberio, tras haber sido condenado por el procurador de Judea Poncio Pilato».

El segundo es Flavio Josefo, en su obra *Antigüedades de los judíos* 20,20. Menciona aquí el asesinato de Santiago, el «hermano de Jesús, llamado Cristo» (es decir, tenido por mesías).

Y en otro lugar, *Antigüedades* 18,63, atestigua la existencia histórica de Jesús entre la de otros muchos personajes mesiánicos de su tiempo, que acabaron todos malamente. El pasaje en cuestión se halla dentro de la enumeración de un conjunto de personajes que en el fondo fueron malos para el pueblo judío, ya que provocaron un enardecimiento del ambiente o fiebre mesiánica, por tanto personajes que condujeron a la catástrofe de la Guerra judía. A este respecto Josefo no tiene interés alguno en inventarse tipos que no existieron.

Este texto, denominado «Testimonio flaviano», ha sido ciertamente manipulado e interpolado por los copistas cristianos de la obra de Josefo, pues presenta a éste, un historiador no convertido al cristianismo, de convicciones muy judías, hablando maravillas de Jesús como si fuera su discípulo, cosa absolutamente impensable.

Sin embargo, muchos investigadores, judíos incluidos, que han estudiado a fondo el pasaje, llegan a la conclusión que de él se pueden expurgar los añadidos o glosas cristianas secundarias y deducir críticamente lo siguiente: existió un cierto Jesús de Nazaret, hombre estimado como sabio en materias de religión judía, del que dicen que realizó portentos y que vivió en tiempos de Poncio Pilato. Éste lo condenó a la muerte en cruz.

Ya es bastante con este testimonio.

En segundo lugar: el Talmud de Babilonia —obra judía que recoge los comentarios a la ley de Moisés y a la Biblia judía en general desde el siglo III al siglo VII d.C.—, en el tratado *Sanedrín* página 43a, afirma que Jesús fue ajusticiado por haber actuado como «seductor del pueblo». El Talmud no es en absoluto sospechoso de simpatías procristianas; es más, sus autores hubiesen deseado que este personaje, Jesús, nefasto desde el punto de vista ortodoxo judío de esos siglos, jamás hubiera vivido. Sin embargo, su tradición se siente obligada a recoger su existencia.

En tercer lugar, se nos ha transmitido un conjunto grande de textos cristianos antiguos cuyo centro es Jesús y que no tienen explicación histórica alguna si este personaje hubiese sido un mero invento. Entre ellos destaca Pablo de Tarso —que contiene más datos sobre hechos y palabras de Jesús de lo que parece— y en especial los cuatro Evangelios canónicos y sus fuentes o posibles escritos anteriores. Las cartas auténticas de Pablo atestiguan la existencia de una tradición sobre Jesús que data de los años 40/45, por tanto bastante cerca de los momentos de la muerte del Nazareno.

Algunos de estos textos cristianos son también muy antiguos y cercanos a la vida del personaje Jesús. Por ejemplo, los primeros, o primer relato de la pasión, recogido y reelaborado en el final del Evangelio de Marcos, el llamado «apocalipsis sinóptico» (Mc 13) y la llamada fuente «Q» (un antiguo «evangelio», escrito hacia el 45 ó 50 d.C., perdido hoy, pero reconstruido críticamente con mucha seguridad). El ambiente en el que estos textos sitúan las andanzas de Jesús de Nazaret conviene a la perfección con lo que conocemos de Judea y Galilea en esa época y por otras fuentes.

En cuarto, las remodelaciones, reinterpretaciones y desfiguraciones mismas de la figura de Jesús realizadas por los evangelistas —los llamados Mateo, Marcos, Lucas y Juan— nos indican a las claras que están tratando de modificar, o de interpretar, la vida de un personaje real. Si los autores evangélicos hubieran inventado a Jesús directamente, no habría ninguna diferencia entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, ¡y hay muchas! Los dos serían exactamente iguales, pues nadie se inventa un personaje que luego va a presentarle bastantes problemas... a él y a la teología cristiana posterior.

Aclaremos un poco más este argumento que nos parece fundamental. Afirmamos que los Evangelios no transmiten tal cual la vida, acciones y palabras de Jesús, o sólo estos hechos y palabras, sino a la vez y junto con ellos su interpretación, tal como veían la figura de Jesús los autores evangélicos en el momento de componer sus escritos. En algunas ocasiones comprobables los evangelistas muestran su interpretación de Jesús modificando el sentido de las palabras y hechos originales de éste, o añadiendo otros (aunque tales modificaciones son descubiertas por la crítica literaria e histórica con cierta facilidad). De los hechos y dichos originales de Jesús, filtrados y analizados por la crítica histórica, se deriva la imagen del «Jesús histórico». De los hechos y dichos interpretados por los evangelistas se deduce la imagen del «Cristo de la fe».

Lo que sostenemos es que las divergencias entre esas dos pinturas de Jesús, la de la historia y la de la fe, o los datos de la primera que contradicen a la segunda abonan la existencia histórica del personaje. Algún ejemplo: ¿cómo iban a inventarse los evangelistas —que recogen en ocasiones tradiciones independientes entre sí— el bautismo de Jesús por parte de Juan Bautista que predicaba un bautismo para remisión de los pecados? Este hecho supone una imagen de Jesús como un judío normal y corriente, un ser humano con conciencia de la necesidad de una purificación, que choca con la otra pintura de un ser sin pecado, un ente divino perfecto tal como defiende la teología cristiana posterior a partir de la interpretación teológica de otros hechos de Jesús como sus acciones portentosas —milagros— y la declaración de que por su medio los pecados estaban perdonados.

Otro caso: no parece verosímil que se hayan inventado anécdotas de un Jesús que se muestra alguna vez que otra muy airado (Mc 1,41: el evangelista presenta por dos veces a un Jesús enfadado aunque no nos dice el motivo), que parece en ocasiones como un tipo duro que llama a sus adversarios «raza de víboras» (Mt 12,34), y los amenaza con castigos terribles incluido el fuego eterno (Mt 25,41), y a la vez alguna otra anécdota que lo presente como «hombre manso y humilde de corazón» (Mt 11,29). Las dos figuras no casan entre sí, y la segunda parece una idealización de la primera, más real y verosímil. Si Jesús fuera un personaje puramente inventado, no se habrían creado las anécdotas primeras que contradicen palmariamente la segunda imagen.

Y por último: ¿cómo van a inventar los Evangelistas que —por hipótesis están creando un Jesús que nunca ha existido— a un Jesús que ni siquiera sabe cuándo va a tener lugar el fin del mundo? Pues así lo pinta el evangelista Mateo en el discurso del final de los tiempos: «De aquel día y de aquella hora nadie sabe, ni los ángeles del cielo ni el Hijo, sino sólo el Padre» (Mt 24,36).

Esta contradicción de imágenes, que tantos problemas teológicos generó a la iglesia de los siglos I y II, no existiría si la figura de Jesús fuera un puro invento literario de los primeros evangelistas, o de los primeros cristianos, construido artificialmente sobre el mito o sobre el modelo de una divinidad salvadora de época helenística romana. Habrían inventado la imagen de Jesús sin esas acciones y palabras que luego supondrían notables quebraderos de cabeza para la teología posterior sobre Jesús como Dios.

En quinto lugar: la existencia misma del cristianismo. Sin Jesús éste no tendría sentido históricamente. Sería necesario montar innumerables y fantasiosas teorías —plagadas de dificultades— para explicar el nacimiento de un cristianismo, lleno de tradiciones alusivas a un pasado reciente, sin Jesús de Nazaret.

El caso de la existencia histórica de Jesús es similar al de otras figuras problemáticas de las que está llena la historia antigua y de las que afirmamos su existencia porque de ellas nos hablan los textos transmitidos durante siglos. La crítica bíblica de hoy considera muy razonable —e incluso obligatorio— aceptar la existencia histórica de Jesús, aunque se admita que su vida haya podido luego ser moldeada por leyendas o interpretaciones teológicas por parte de sus seguidores.

Ahora bien, es cierto como antes sostuvimos que una vez admitida la existencia histórica de Jesús y que nació en tiempos de Herodes el Grande, surgen muchas dificultades en torno a las narraciones concretas de su nacimiento planteadas por las únicas fuentes de que disponemos para estos eventos, los primeros capítulos de los evangelios de Mateo y Lucas.

Las dificultades de los «Evangelios de la infancia»

Bastantes años después de la muerte de Jesús, hacia el decenio de los 80-90 d.C., después —sin duda— de la composición del evangelio de Marcos (redactado hacia el 71 d.C., escrito que no trae ninguna narración de la infancia de Jesús), otros dos autores de evangelios, llamados por la tradición Mateo y Lucas, creyeron conveniente añadir a la «biografía» de Jesús que leían en Marcos una historia de su nacimiento. Al igual que en las «vidas» de otros héroes de la antigüedad, no estaba bien visto en el siglo I que no se presentara a los lectores algún relato de los primeros años de un personaje tan famoso o importante. Por eso se añadieron a la primitiva historia de Marcos relatos sobre el nacimiento e infancia de Jesús. Pero las dos narraciones que los nuevos evangelistas ofrecieron a su público, llamadas hoy «evangelios de la infancia» (Mateo, capítulos 1-2; Lucas 1-2), son tan diferentes entre sí que sus datos no pueden combinarse fácilmente.

Sin duda, estas historias contienen ciertos puntos en común y muestran coincidencias esenciales que conviene tener en cuenta por si de ellas pudiera obtenerse algún dato interesante. Éstas son: que los padres de Jesús se llamaban María y José; que Jesús nació de un modo extrahumano, por el Espíritu Santo; que un ángel anunció este nacimiento y que proclamó salvador del mundo al recién nacido; que Jesús nació durante el reinado de Herodes, etc.

Pero el resto de la doble historia es bien diversa: las narraciones de Mateo sobre la adoración de los magos, la huida a Egipto junto con la matanza previa de los inocentes, son completamente desconocidas por Lucas. Y, a la inversa, todo lo que este evangelista cuenta sobre la concepción y anuncio del nacimiento de Juan Bautista, la visitación de María a Isabel, los cantos del «Magnificat» y el «Benedictus», la visita de los pastores, la presentación de Jesús en el templo y las profecías de Ana y Simeón, son absolutamente ignoradas por Mateo. Estas ausencias son tan

sorprendentes que el lector cuidadoso que compara amabas narraciones tiene la impresión de que los evangelistas están hablando de la infancia de dos personas diferentes.

Y no sólo hay ausencias notables en una y otra versión, sino también detalles netamente contradictorios en los relatos evangélicos del nacimiento e infancia de Jesús. Un investigador católico, R.E. Brown, señala los siguientes:

> Según Lucas 1,26 y 2,39, María vive en Nazaret; su viaje a Belén se explica por la obligación de censarse. En Mateo, por el contrario, no hay indicación alguna de una *venida* a Belén, puesto que, según el, Jesús y María viven ya en esa ciudad donde tienen una casa. Una secunda dificultad es que Lucas afirma que la familia se volvió pacíficamente a Nazaret, después del nacimiento en Belén (2,22.39). Pero esto es inconciliable con la explicación de que Jesús niño permaneció un tiempo largo en Belén y que luego tuvo que huir precipitadamente de Palestina a Egipto por la persecución de Herodes que desembocó en la matanza de los inocentes (*El nacimiento del mesías*, p. 30).

Es lógico que —a la vista de lo leído— nos planteemos algunas preguntas y que surjan casi de modo espontáneo ciertas cuestiones suscitadas por una mirada crítica. Debemos, pues, preguntarnos si no tenemos más remedio que mantenernos en las dudas, o qué podemos sacar en limpio a partir de esos únicos dos evangelios, los de Mateo y Lucas —los de Marcos y Juan no ofrecen dato alguno al respecto—, que dicen algo de los inicios de la vida de Jesús ocurridos en el reinado de Herodes el Grande.

La doble genealogía

Las primeras dudas conciernen a la genealogía de Jesús, transmitida en dos versiones muy diferentes por los evangelistas Mateo (1,2-17) y Lucas (3,23-38). Ambas listas genealógicas responden a la pregunta: ¿quiénes eran los antepasados de Jesús? La cuestión no era ociosa, ya que en los Evangelios se afirma repetidas veces que Jesús era «hijo», es decir descendiente de David.

Para responder a la pregunta de si lo era de verdad —algunos de los contemporáneos de Jesús albergaban serias dudas al respecto, como lo indica el pasaje de Mc 12,35-37—, los «Evangelios de la infancia» presentan dos genealogías del personaje. Una descendente, que parte de Abrahán —la de Mateo— y que intenta unir a Jesús con David por la línea de Salomón; otra ascendente,

de Lucas, que parte de José y que llega hasta Adán y Dios, y cuyo propósito es igualmente religar a Jesús con David, aunque esta vez a través de Natán, su hijo.

Ahora bien, estas dos genealogías son tan diferentes entre sí que contienen graves problemas desde el punto de vista histórico. Las divergencias son, brevemente, las siguientes:

- De Abrahán hasta David ambas listas coinciden. Pero Lucas introduce aquí dos personajes, Arní y Admín, absolutamente desconocidos en la Biblia.
- Desde David hasta la época del destierro en Babilonia, Mateo menciona 15 nombres y Lucas 21. Pero, ¡aparte de David, no coinciden en ninguno!
- Desde el exilio hasta el momento del nacimiento de Jesús, Mateo incluye 14 nombres y Lucas trae 22. En este bloque sólo hay coincidencias en nombrar a dos personajes, Sealtiel y Zorobabel. Pero los padres, o los hijos de esos dos personajes son distintos en las dos genealogías. Además, ni una ni otra lista (Mateo-Lucas) coincide con las genealogías del Antiguo Testamento para los personajes que se nombran.

La genealogía de Mateo, compuesta de tres grupos de catorce nombres, parece totalmente artificiosa. Tanto es así que se ha pensado que el evangelista utiliza aquí un procedimiento usual judío de interpretación de la Escritura llamado *gematría*. Ésta consiste en jugar con el valor numérico de las letras hebreas para obtener el resultado de un número, que es el símbolo de una afirmación teológica. En este caso sería así: las tres consonantes que forman el nombre de David representan en hebreo el número 14 (4+6+4). Mateo compuso entonces artificialmente su genealogía en la forma de tres grupos de antepasados en número de *catorce* precisamente, lo que indica teológicamente que Jesús es descendiente de David.

La de Lucas es igualmente artificiosa, aunque quizá un tanto más fiable (?) que la de Mateo desde el punto de vista histórico (?), pues parece acomodarse más a los datos de otras genealogías bíblicas.

Es evidente, por tanto, que nos hallamos ante dos genealogías totalmente distintas e inconciliables, cuyas contradicciones han preocupado enormemente a la Iglesia a lo largo de los siglos y que

han suscitado muchos intentos de solución. Pero en vano. Lo mejor es pensar en un problema irresoluble en términos de pura historia. Aquí se ve claro que lo importante para los evangelistas era su intención teológica, no la verdad histórica. Al igual que otras genealogías tendenciosas que encontramos en el Antiguo Testamento, más artístico-literarias que históricas, Mateo pretendía mostrar con la suya que Jesús era el mesías davídico, pues pertenecía a la familia de este rey, cuya tradición genealógica se conservaba con cuidado; Lucas, por su parte, intentaba mostrar que Jesús era el Hijo de Dios, pues su genealogía se remontaba hasta la divinidad.

Fecha del nacimiento de Jesús

Como ya sabemos, según los evangelios de Mateo y Lucas, Jesús nació en los días de Herodes. Lucas precisa que el Nazareno vio la luz justamente en el año en el que el emperador Augusto había ordenado un censo universal, siendo gobernador de Siria Quirino (Lc 2,1-6). En cumplimiento de un decreto imperial —afirma el evangelista— era obligatorio que todos los judíos se empadronaran en la ciudad de la cual procedía su familia. Como José era de la casa de David, y la ciudad originaria de éste era Belén, José tuvo que trasladarse allí desde Nazaret, donde trabajaba y vivía, juntamente con María, su esposa que estaba encinta.

Ahora bien, por lo que sabemos a través del historiador Flavio Josefo, este Quirino sólo fue gobernador de la provincia de Siria desde el año 6 de nuestra era, realizando entonces para el Imperio un censo parcial —no universal; sólo de esa provincia que abarcaba entonces, ciertamente, también a Judea— con fines recaudatorios. Como Judea acababa de convertirse en provincia romana (véase más abajo: reinado de Arquelao), precisaban entonces —y sólo entonces— las nuevas autoridades romanas censar la población.

Sabemos también por el capítulo I de la presente obra que la cronología de la historia antigua nos enseña que Herodes el Grande murió en el año 27 del principado de César Augusto, es decir el 4 a.C. Y vimos también que a estos cuatro años antes de nuestra era debemos añadir uno o dos —los que Jesús vivió en Belén antes de la famosa matanza de los inocentes—, concediendo que esta leyenda refleje de algún modo algo histórico. Por tanto, entre las noticias más o menos precisas de Mateo sobre las actuaciones de Herodes (en torno al año 6 a.C.) y el cómputo de Lucas (6 d.C.) ¡hay una diferencia de unos doce años! O bien hay que suponer que Quirino hizo *dos censos*: uno en Siria en los años 6/7 d.C. (testimonio de Flavio Josefo), y otro en Judea, en los años 6/5 a.C. (testimonio de Lucas), o bien existe un claro error de fechas.

¿Dónde está la verdad? ¿Hizo Quirino dos censos, con una diferencia de unos doce años? ¿El primero universal en todo el Imperio en los años de Herodes el Grande, y otro en Siria, particular para esa provincia? ¿Se confunde el evangelista Lucas y sitúa erróneamente el censo de Quirino durante el reinado de Herodes el Grande?

Probablemente lo segundo se acerque más a la verdad, porque los datos sobre el censo que aporta el evangelista Lucas son más que sospechosos.

Dificultades con el censo de Quirino

El primer obstáculo serio con el que nos topamos es el siguiente: la historia antigua no registra censo universal alguno ordenado por Augusto durante su reinado.

Aparte del texto de Lucas, los antiguos anales del Imperio Romano no han conservado ninguna noticia de un censo universal durante el principado de Augusto, lo cual hace muy improbable que hubiera ocurrido. Es sumamente extraño que ninguna fuente histórica de la antigua Roma imperial de la época, y son bastantes, se haya hecho eco de un acontecimiento tan importante como debió de ser un empadronamiento general de todo el Imperio, que hubiera movido a millones de personas. Autores cristianos muy tardíos, como Casiodoro (siglo VI), Isidoro de Sevilla (siglo VII), y un diccionario bizantino llamado la «Suda» (siglo X), en la voz «censo», dan sin embargo testimonio de ese censo imperial e universal. Pero lo más probable es que tales autores hayan tomado la noticia ¡del propio evangelista Lucas! Por consiguiente, su testimonio no tiene valor independiente.

Añádase a esta razón el hecho de que Flavio Josefo presenta, tanto en sus *Antigüedades de los judíos* (XVII 355; XVIII 1-2.26.102) como en su *Guerra de los judíos* VII 253), el censo de Quirino como algo nuevo y sin precedentes.

La segunda dificultad es la siguiente: es muy inverosímil que en Israel pudiera llevarse a cabo un censo imperial durante el reinado de Herodes.

Lucas afirma sin duda alguna que este censo ocurrió siendo gobernador de Siria Quirino y que a la vez eran los tiempos del rey Herodes el Grande. Ahora bien, esta situación resulta inverosímil. ¿Cómo iba a permitir este monarca soberano que un legado de Augusto hiciera un censo en su territorio? Tal posibilidad iba en contra de los derechos de un rey «socio y amigo del pueblo romano», según las normas del Imperio.

Ciertamente se efectuó un censo, pero parcial, de la provincia de Siria que incluía a Judea por vez primera, a saber, cuando Arquelao, hijo de Herodes el Grande, fue depuesto por Augusto y Judea se integró en Siria, provincia imperial. Pero ello ocurrió efectivamente en el 6/7 d.C., y el tal censo fue llevado a cabo por Quirino. Como dijimos, entonces sí hubo necesidad de censar a la gente para que pagara sus impuestos a los nuevos amos.

Tercera dificultad: un censo romano no hubiera obligado a José a trasladarse a Belén. Además, su esposa no habría tenido necesidad alguna de acompañarlo. La razón ofrecida por el evangelista Lucas, la necesidad de que José se trasladara a Belén, al lugar de donde procedía la familia, es también inverosímil. Porque, como hemos dicho ya, un empadronamiento tenía motivos fundamentalmente impositivos, de pagos fiscales a la hacienda imperial. Cada uno debía censarse y pagar sus tasas allí precisamente donde residía, no en donde era oriunda su familia. Los romanos no hacían censos tribales.

Este conjunto de razones nos lleva a estimar como probable —en contra de la noticia de Lucas— que Jesús no naciera durante los años que fue gobernador de Siria Quirino, sino antes, durante el reinado de Herodes el Grande, por tanto un quinquenio o más antes del Año 1.

¿Dónde nació Jesús?

Mateo y Lucas nos dicen que Jesús nació en Belén, mientras que los otros dos evangelistas presuponen, o afirman al menos indirectamente, que su nacimiento ocurrió en Nazaret. Ésta era una tradición bien asentada, pues a Jesús jamás se le llamaba «Jesús de Belén», sino «de Nazaret», y éste era el modo de expresar en la antigüedad el lugar de nacimiento. El Evangelio de Juan 7,41 muestra que algunos del pueblo dudaban de que Jesús fuera el mesías precisamente porque no era nacido en Belén: «¿Acaso va a venir de Galilea el mesías? ¿No dice la Escritura que el Cristo (es decir, el ungido; mesías) vendrá de la descendencia de David y de la ciudad de Belén?».


Cuevas del siglo primero en Nazaret.

Este último texto nos da a entender que había una pugna entre dos tradiciones enfrentadas —nacimiento en Belén/nacimiento en Nazaret— tanto entre los cristianos como entre sus enemigos. Hay, pues, que escoger entre dos tradiciones. Parece más verosímil pensar que la verdad histórica se encuentre en la tradición que hallamos en los evangelios de Juan y de Marcos (Mc 6,1.4; Jn 1,46; 7,41-42.52; cf. indirectamente [la *patria* de Jesús] en Mt 13,54.57; Lc 4,23-24), pasajes donde se menciona o supone a Nazaret como patria o lugar de nacimiento de Jesús.

La suposición más probable sería entonces: Jesús nació en Nazaret, un pueblo oscuro y desconocido. Sólo después, pasados los años, cuando se creyó firmemente que él era el mesías, se compuso la historia de su nacimiento en Belén para hacerlo coincidir con las profecías. De este modo se cumplirían las Escrituras, sobre todo la de Miqueas 5,2: «Y tú, Belén de Efratá, pequeña entre los clanes de Judá, de ti saldrá quien señoreará a Israel, cuyos orígenes serán de antiguo...». El «cumplimiento» de esta profecía fue una historia que cada uno contaba como podía: Mateo hace vivir a los padres de Jesús por aquellos días en Belén, mientras que

Lucas los presenta morando en Nazaret y trasladándose a esa ciudad a causa de un censo imperial.

¿Cuál fue el día del nacimiento de Jesús?

A este respecto nada dicen los evangelistas. La fecha del 25 de diciembre es arbitraria, como la Iglesia misma hoy día reconoce. En todo caso, y según el Evangelio de Lucas, podríamos deducir que no fue precisamente en invierno, pues los pastores guardaban sus rebaños al aire libre. La celebración del natalicio de Jesús en un día determinado, 25 de diciembre, fue escogida intencionadamente por la Iglesia para contrarrestar la fiesta pagana del Sol invicto, que a la vez se hacía coincidir con la del nacimiento del dios Mitra, también el 25 de diciembre, aunque sobre este último dato no tenemos texto antiguo alguno que lo confirme. Como es sabido, en esta fecha los paganos celebraban el solsticio de invierno, es decir, cuando el astro sol comienza a vencer las tinieblas invernales. Así, el nacimiento de Jesús se superpuso de modo consciente a lo que se creía del dios Mitra y al del Sol en una fecha cargada de poder simbólico. Con ello las nuevas autoridades cristianas obligaban moralmente a las gentes, recién convertidas del paganismo al cristianismo, a olvidarse del dios pagano y a celebrar en ese día el nacimiento de Jesús, el verdadero Sol victorioso.

La estrella de Belén, la adoración de los magos, la matanza de los inocentes

El Evangelio de Mateo trae algunas noticias únicas y sorprendentes sobre eventos acaecidos en torno al nacimiento de Jesús en el reinado de Herodes el Grande. Sólo el hecho de que aparezcan únicamente en un Evangelio —y no en el de Lucas— pone en guardia a los críticos, puesto que uno de los criterios que suelen emplearse para afirmar que un acontecimiento es histórico es la presencia de tal hecho en fuentes distintas e independientes. En este caso se trataría de que los evangelistas aportaran la misma noticia pero sin haberla tomado de algún escrito evangélico anterior, o de otra fuente semejante.

La primera noticia maravillosa del Evangelio de Mateo se refiere a la estrella que se apareció a unos magos de Oriente anunciándoles el nacimiento de Jesús:

> Jesús nació en Belén de Judea en tiempos del rey Herodes. En esto, unos magos de Oriente se presentaron en Jerusalén preguntando: ¿Dónde está ese rey de los judíos que ha nacido? Porque hemos visto salir su estrella y venimos a rendirle homenaje... (Mt 2,1-12).

Creo que hay que gastar pocas palabras para convencer al lector de que el relato de la estrella es absolutamente legendario y que está plagado de inverosimilitudes de todo tipo.

En primer lugar, el extraño curso del astro maravilloso habría constituido un fenómeno celeste sin paralelo y tan sorprendente que tendría que haber estado consignado en las crónicas de la época.

En segundo, es inverosímil el ingenuo comportamiento de Herodes que permite a los magos campar por sus respetos en su territorio cuando estaba en juego nada menos que su reino. Por lo que conocemos del monarca judío a través de los detenidos relatos de Flavio Josefo, esta actitud es absolutamente increíble, sobre todo al final de la vida del rey. Hemos expuesto ya cómo acabó éste con su segunda mujer y con tres de sus hijos, cómo liquidó a múltiples adversarios por centenares, o quizá por miles, en cuanto sospechaba que su trono corría el menor peligro.

Este relato inverosímil se explica mucho mejor como un caso más, típico del judaísmo de la época, no de una historia verdadera, sino de lo que se ha llamado «historia teológica»: el autor, por medio de alusiones a temas de la Escritura, vincula el nacimiento de Jesús con el pasado glorioso de Israel, haciendo así resaltar los valores del personaje. En este caso se pone en relación a Jesús, la estrella y los magos con el relato de *Números* 22-24 (historia del mago Balaán que acaba bendiciendo a Israel), y el de los dones ofrecidos al recién nacido con el de *Isaías* 60,1,3.6 (gloria de la nueva Jerusalén a la que afluyen los dones de todas las naciones).

Así pues, parece que el Evangelio de Mateo recoge simple y acríticamente una tradición legendaria, creada dentro de la comunidad de creyentes en Jesús. De un modo literario, narrativo, resalta así el autor la importancia del nacimiento del Salvador y su relación con la futura misión hacia los gentiles, simbolizados por los magos que vienen de Oriente que creen en él y le ofrecen sus dones.

Esta tradición que hace del nacimiento de Jesús un evento sonadísimo en Belén y alrededores está además en desacuerdo con lo que los Evangelios mismos dicen de Jesús en otros momentos, a saber, que su madre ignoraba en absoluto la importancia de su hijo, al igual que sus paisanos en general (cf. Mc 3,31-35). Recordemos las tensiones familiares que padeció Jesús, por ejemplo cuando algunos de sus familiares llegan hasta tacharlo de loco al verlo predicar la venida del reino de Dios (véase Mc 3,21), y las dudas del pueblo judío acerca de él (Jn 10,20). Tales hechos no pueden casarse con estos eventos gloriosos del nacimiento que, según el Evangelista, fueron portentosos, públicos y notorios.

El caso de la matanza de los inocentes (Mt 2,16-18) cae igualmente dentro de lo inverosímil, no porque Herodes no fuera capaz de las mayores atrocidades, sino porque conocemos bastante bien por Flavio Josefo los últimos años del monarca y en ninguna parte de su obra, ni en los fragmentos de otros autores, se recoge una acción de tal calibre que habría provocado una revuelta popular sin precedentes, tal que habría dejado alguna huella en los textos. Por tanto, no parece verosímil históricamente que el rey hiciera algo semejante a una matanza indiscriminada de niños entre sus súbditos. El interés de la leyenda popular recogida por Mateo es realzar de nuevo la trascendencia del personaje, Jesús, que se mide por la tremenda reacción de sus adversarios importantes, y a la vez impotentes, contra él.

Otros detalles que rodean el nacimiento de Jesús y su permanencia en Belén y Jerusalén —no en Egipto, viaje y estancia que ignora también por completo el evangelista Lucas— como la purificación de María, la presentación del niño en el Templo, las profecías de Ana y Simeón, están sujetas también a la criba de la crítica histórica incluso católica, puesto que el Evangelista confunde costumbres judías y mezcla las situaciones, no pareciendo estar muy al tanto de lo que era obligatorio en el judaísmo del momento. Pero un estudio detallado de ellas se sale del marco de la presente historia. Baste simplemente con señalar que María no habría podido escuchar las maravillosas palabras de Ana y Simeón respecto a su hijo, y luego olvidarse totalmente de ellas.

En conclusión: el nacimiento de Jesús, según las noticias que nos han llegado de la mano de los dos únicos evangelistas, Mateo y Lucas, que nos hablan de este evento y de las circunstancias que lo rodearon, tuvo lugar muy cerca del Año 1, durante el reinado de

Herodes el Grande, pero está lleno de interrogantes y misterios. Hay enormes dificultades para admitir la realidad histórica de muchos detalles de la infancia de Jesús, incluso el que naciera precisamente en Belén, detalles que afectan de uno u otro modo a la historia del rey de Israel en esos momentos, Herodes. Sólo queda en pie la mera y desnuda verdad histórica de que Jesús existió realmente, y de que nació antes de que muriera ese gran monarca de Israel, por tanto como mínimo cuatro o cinco años antes del Año 1.

V

Los sucesores de Herodes el Grande

Después de la muerte de Herodes, Augusto pensó durante mucho tiempo qué hacer con un territorio como Judea habitado por gentes que se acomodaban tan mal al modo de vivir, a la cultura y a las creencias normales en el Imperio. El rey difunto, en su segundo testamento —la opinión de los historiadores no es unánime respecto al número de «últimas voluntades» que dictó el monarca—, había dispuesto que su sucesor fuera su hijo Herodes Antipas, el segundo descendiente tenido con una de sus mujeres, la samaritana Maltace. Pero en el tercer testamento, el último, Herodes el Grande designó finalmente como sucesor principal a su hijo Arquelao, el primogénito de los habidos también con Maltace.

Como es lógico —y era obligatorio en el caso de reyes «clientes» de Roma, es decir sujetos a limitaciones políticas por parte del Imperio—, el testamento debía ser confirmado por Augusto. Ésta es la razón por la que Arquelao se dispuso a viajar a Roma para obtener la preceptiva aprobación imperial. Sin embargo, antes de partir, el pueblo se sublevó contra el heredero, en verdad porque se había quitado de encima un tanto el miedo horroroso que provocaba su terrible padre, y en parte también en protesta por la ejecución aún reciente (poco tiempo antes de la muerte de Herodes) de los que habían derribado el águila del Templo, como contamos en el capítulo anterior. Arquelao, con sus propias tropas, acabó con la revuelta, aunque con gran derramamiento de sangre.

Inmediatamente después el heredero partió para Roma. En el entretanto, y mientras dejaba madurar su pensamiento respecto al testamento de Herodes, Augusto había enviado como prefecto interino de Judea a un tal Sabino, personaje por lo demás oscuro y casi desconocido. Éste, sabiendo que su cargo iba a durar poco, se dedicó

sencillamente a robar realizando toda suerte de tropelías y exacciones contra el pueblo. Naturalmente las gentes se levantaron de nuevo en armas. Como el prefecto Sabino no pudo sofocar la revuelta, intervino Quintilio Varo, legado de Augusto en Siria, al que ya conocemos por el desastre en los bosques de Germania mencionado en el capítulo anterior. Hubo diversos avatares en la lucha, por lo que Varo tuvo que intervenir en dos ocasiones para defender a Sabino, acorralado por los rebeldes judíos. También esta acción de los romanos se saldó con gran cantidad de muertos judíos.

Brotes de «mesianismo»

Lo importante de esta revuelta es que nos demuestra que había entre el pueblo judío un ambiente general de deseos de liberación política y religiosa. En esta línea se produjeron otros tres episodios guerreros que algunos historiadores consideran de tipo «mesiánico». Un adjetivo de este estilo es apropiado, ya que hasta la aparición del cristianismo con su noción de un mesías sufriente —no político ni guerrero, un ser divino de algún modo que sufre muerte por el pueblo—, el mesías que todo Israel esperaba era un ser sólo humano, y sobre todo de carácter político guerrero. Según la mayoría de las opiniones, habría de ser un experto militar cuya misión —apoyada por la divinidad ciertamente— era liberar a Israel del yugo extranjero, de modo que estando el país libre y puro de contaminaciones ajenas pudiera cumplir perfectamente los requisitos de la ley de Dios. Así, Éste bendeciría a Israel con toda suerte de prosperidades.

En ese ambiente expectante, un tal Judas, galileo de nacimiento, hijo de Ezequías —un famoso y antiguo rebelde al que había combatido con éxito Herodes el Grande cuando era joven y jefe militar del norte del país bajo el mando de Hircano II—, se levantó contra Arquelao y los romanos en Galilea manifestando su esperanza de liberar al pueblo judío de los extranjeros si alcanzaba la corona real. Con un grupo de incondicionales, asaltó en Séforis un arsenal real y, tras distribuir las armas entre los suyos, gobernó en la práctica como un reyezuelo durante unos meses en toda Galilea. Algo parecido debió de ocurrir en la región de Perea, en la Transjordania, donde un tal Simón se levantó también en armas y pretendió igualmente ceñirse la corona real. Estos dos pretendientes fueron pronto liquidados por los romanos.

Por último, un antiguo pastor de gran fortaleza física llamado Atronges formó una banda de resistentes junto con sus cuatro hermanos, se impuso a sí mismo la corona real y mantuvo en jaque a los romanos durante largo tiempo. Al parecer, en todos estos casos existía en el pueblo que secundaba a estos revoltosos la esperanza mesiánica de liberación del yugo extranjero sobre Israel que antes hemos mencionado.

No es de extrañar que, de un modo casi espontáneo tras tantos años, siglos diríamos de sumisión, surgiera poco a poco en el pueblo judío el deseo de una liberación del país del dominio extranjero (véase el capítulo XVII). Libres de él, los israelitas podrían manifestar sin trabas su apego por las leyes y las tradiciones ancestrales que aparecían recogidas sobre todo en la Ley y los Profetas. La idea común, que fue tomando cuerpo poco a poco durante este siglo I, era el anhelo por la restauración del Israel antiguo y por el pronto surgimiento de un descendiente de David —un rey conforme a la promesa de la profecía de Natán recogida en 2 Sam 7— que expulsara a los enemigos de Israel y permitiera a éste vivir feliz, próspero y alegre al amparo de un Dios contento, puesto que su pueblo elegido cumplía las normas que le había otorgado.

La decisión de Augusto sobre la herencia de Herodes el Grande

Tras considerar estos movimientos de corte mesiánico, volvamos atrás para tomar el hilo de la narración a la muerte de Herodes el Grande: mientras Quintilio Varo estaba ocupadísimo en apagar estas revueltas surgidas tras la muerte de Herodes, y cuando su nombrado sucesor, Arquelao, estaba ya en Roma, su hermano Antipas se trasladó también a la capital del Imperio para intrigar en la corte a favor de sus derechos a heredero único, que creía lesionados. Antipas no estaba en absoluto contento con la decisión de su padre, que le dejaba en su tercer testamento solamente las tetrarquías de Galilea y Perea, mientras que antes él era el sucesor de todo. Y junto con Antipas fueron también a Roma otros miembros de la familia de Herodes, poco amigos de Arquelao, para apoyar las pretensiones de aquél.

El legado Varo acabó finalmente con todas las revueltas gracias a la intervención nada menos que de dos legiones. Fueron muchos los muertos y los vendidos como esclavos. Josefo cuenta que el

general romano mandó crucificar a dos mil insurrectos para que sirvieran de escarmiento y los judíos olvidaran cualquier pretensión de sacudirse la bota romana.

Finalmente, Augusto, tras oír a las diversas partes y tras mucho pensárselo, hizo pública su decisión: concedió a Arquelao, que le parecía el más apto de los hermanos, los territorios principales: Judea, Samaría e Idumea. No le otorgó, sin embargo, el título de rey, sino el de etnarca, que en griego significa «jefe de una nación o pueblo». Herodes Antipas obtuvo el título de tetrarca recibiendo las regiones de Galilea y Perea; y otro hermano, Filipo, hijo de Herodes y de una ciudadana de Jerusalén llamada Cleopatra, recibió zonas más alejadas, al norte, allende el Jordán y el mar de Galilea, llamadas Batanea, Traconítide y Auranítide.

El resultado de la decisión de Augusto no contentó a nadie, pero fue aceptado resignadamente. Sin embargo, el Príncipe había confirmado el testamento final de Herodes el Grande en sus líneas esenciales, pues cada territorio caía en las manos deseadas por aquél. Israel, no obstante, perdió el carácter de reino, se acentuó más la dependencia de Roma, quedó troceado y no tuvo nunca más el amplio territorio que había poseído con el gran monarca anterior.

Arquelao

La historia posterior de Arquelao y de Antipas se sale ya del marco temporal de los años en torno al nacimiento de Jesús. Arquelao tuvo un reinado plagado de problemas, y jamás llegó a imponer su dura autoridad al pueblo, que veía en él una simple continuación del odioso régimen de su padre y una sombra de lo peor de los romanos. A pesar de continuar la política de grandes construcciones de su progenitor, fracasó como gobernante.

Un reflejo de esta situación se halla en el Evangelio de Mateo (2, 22-23), que cuenta cómo José, a la vuelta de Egipto, optó por no quedarse en Judea, trasladándose a Nazaret expresamente por miedo a Arquelao. Otro reflejo se halla en la parábola de Jesús que narra cómo cierto personaje importante fue al extranjero «para recibir el reino». Pero sus súbditos enviaron tras él una embajada con el deseo de «No queremos que éste reine sobre nosotros» (Lc 19,14). Exactamente lo que había ocurrido con Arquelao.

Cuando Jesús debía de tener unos diez o doce años, en el año 6 d.C., Augusto destituyó al etnarca Arquelao a instancias de sus mismos súbditos, y los territorios de su etnarquía pasaron a ser provincia romana bajo el mando de un prefecto. Arquelao acabó sus días desterrado en las Galias, en Vienne, cerca de Lyon.

Los sucesos tras la deposición y el destierro de Arquelao

Lo más importante en esos momentos fue un levantamiento en Galilea (territorio de Antipas) contra un censo imperial en la provincia de al lado motivado por la necesidad romana de componer nuevas listas de los sujetos a impuesto. Pero el censo no estaba ocurriendo en Galilea, ¡sino en Judea! El movimiento revolucionario, capitaneado por un tal Judas de Gamala, fue un problema serio para Antipas y sobre todo para los romanos a principios del siglo I, hacia el 6-7 d.C. Lo que entonces pasó tuvo gran importancia para explicar una parte de los motivos religiosos subyacentes al partido o grupo de los fariseos, y su rama de celotas y sicarios en el Israel del siglo I.

Judas de Gamala, o también Judas el Galileo, sostenía ardorosamente que el pueblo de Dios no podía ser censado por los romanos, paganos e impíos, con el fin de imponerle nuevos tributos. Judas fue el primero en difundir entre el pueblo con meridiana claridad la base religiosa que fundamentó en el siglo I todo tipo de rebelión antirromana en Israel: «No es posible que la tierra santa tenga más rey y señor que Yahvé; Israel es el país de Dios y sólo hay que pagar tributos a los representantes de Éste; los judíos tienen la obligación de cooperar, aunque sea violentamente con sus armas, a la implantación del reinado de Dios en la tierra que Dios ha otorgado al pueblo de su elección».

El espíritu que se sintetiza en estas frases es ni más ni menos el que generó los impulsos «mesiánicos» necesarios para la guerra contra Roma en los años 66-70 de nuestro siglo I. Ciertamente, el movimiento de Judas el Galileo fue aplastado con facilidad por las armas romanas, pero su lema principal, «Antes morir que permitir que la tierra de Yahvé pase a dominio de otro Señor», y su ardor en la defensa y cumplimiento de la Ley —el llamado celo por Yahvé— son las raíces del movimiento religioso-político de consecuencias más desastrosas en la política judía del siglo I: el celotismo.

Como veremos de nuevo al hablar de los grupos en Israel (en el capítulo XVIII), de una manera u otra, con más o menos fuerza, silenciosa o abiertamente, el espíritu de los celotas tardó sólo unos cincuenta años en hacerse atmósfera general entre la mayoría de la población judía no sólo en Galilea, sino en toda Judea y otros territorios considerados de Israel en el siglo I. Los judíos piadosos comenzaron a sentir con mayor viveza que nunca antes que estaban viviendo en un país ocupado. Llevaban siglos dominados por babilonios, persas y griegos, pero ahora el control de los romanos sobre el territorio de Dios, sobre la ciudad santa y su Templo, se percibía como una abominación insoportable.

Al existir un convencimiento general de que la situación era tan mala, no pocos de entre el pueblo pensaron que Dios no tardaría en poner remedio a estado tan contrario a sus deseos, puesto que el pueblo elegido no podía guardar la Ley sin impedimentos. Así, muchos comenzaron a desear en su corazón que tuviera lugar una guerra de liberación nacional, que Dios con su especial ayuda se encargaría de concluir felizmente.

Pero estas ideas no se concretaron en acciones globales y serias en torno al Año 1, sino en la segunda mitad de nuestro siglo I, y lo hicieron casi de repente e inopinadamente. Las desgracias de Israel hasta hoy día nacen de aquí, pues estas esperanzas mesiánicas condujeron a un doble levantamiento contra Roma (el último acabó en el 135, en época del emperador Adriano) que tuvo un final desastroso: los romanos intentaron acabar para siempre con la presencia judía en el territorio de Israel. Y lo consiguieron en gran parte: el hueco dejado sobre el terreno por los muertos y fugitivos judíos fue ocupado por los árabes vecinos... hasta hoy ¡hace más de dieciocho siglos!

Herodes Antipas

Herodes Antipas, por el contrario, tuvo un reinado bastante tranquilo, que duró desde el 4 a.C. hasta el 39 d.C. en tiempos del emperador Gayo Calígula. Sobre todo por los Evangelios (Mc 6, 17-29 y pasajes paralelos) conocemos cómo Antipas se enamoró de su cuñada y se la arrebató a su hermano. Esta mujer tenía por nombre Herodías, era la madre de la también famosa Salomé y su ex-marido se llamaba también Herodes (¿Herodes Boeto?). Aquí

reina la confusión, porque varios hijos de Herodes el Grande se llamaban Herodes como él, de primer nombre. Este hijo suyo —el Herodes despojado de su mujer por Antipas, su hermanastro— es distinto muy probablemente de (Herodes) Filipo, el tetrarca de Batanea, Traconítide y Auranítide que antes nombramos y que fue el que se casó con la famosa Salomé.

Estos datos no son seguros, pero es muy probable que el Evangelio de Marcos (6,17) confunda a dos personajes distintos en esta historia: Herodes Boeto y Herodes Filipo. Aunque la narración de la muerte de Juan Bautista en el Evangelio tiene visos de legendaria al compararla con el relato sobre la muerte del Bautista en Flavio Josefo (*Antigüedades* XVIII 116-119), es posible que fuera cierto que este matrimonio ilegal granjeara a Antipas fuertes ataques de Juan Bautista junto con cierta animadversión entre el pueblo.

Para casarse con Herodías, Antipas hubo de divorciarse de su primera esposa —cuyo nombre no conocemos—, que era árabe nabatea. El padre de la repudiada, el enérgico rey Aretas IV, invadió Galilea y propinó a Antipas una fuerte derrota militar. Fue éste quizá el único contratiempo serio de su reinado.

En líneas generales Antipas gobernó astutamente (según Lc 13,32, Jesús lo llamó «ese zorro»). Era un firme partidario de la colaboración con los romanos, de tal modo que al fundar una nueva ciudad, donde instaló colonos en parte paganos, la denominó Tiberíades, en honor del emperador Tiberio.

A pesar de esta disposición prorromana, Antipas supo no ofender en demasía los sentimientos religiosos judíos, pues practicó una política doble: por un lado fingía ser un judío piadoso, aunque no se tomara en serio algunas de las normas de la ley de Moisés; mas, por otro, se comportaba como un príncipe helenístico y como un fiel aliado de los romanos. De cualquier modo, procuró la convivencia entre paganos y judíos en su territorio de Galilea.

Los judíos ultrapiadosos no debían estar muy contentos con esta política. En lo que a nosotros interesa, ello se deduce del comportamiento del Jesús adulto: éste evitó siempre el contacto con las ciudades bajo el control de Antipas, probablemente por considerarlas llenas de extranjeros poco aptos para recibir su mensaje sobre el reino de Dios.

La situación peculiar de Galilea en el Año 1

Era ésta una provincia relativamente marginal de Israel. En realidad, al terminar el reinado de Herodes el Grande y comenzar los de sus hijos Arquelao y Herodes Antipas, sólo habían transcurrido unos cien años desde que Galilea era de nuevo israelita de pleno derecho, tras la reconquista del territorio por la dinastía de los Macabeos.

Como sabemos, Galilea era fundamentalmente agrícola, estaba alejada del ambiente de la capital, Jerusalén, y rodeada de paganos. Ahora bien, en vez de mezclarse con éstos, los galileos aumentaron en el fondo sus tendencias nacionalistas judías. Al sentirse rodeados de extranjeros, los galileos se mostraban incluso más cumplidores con sus deberes religiosos judíos que los de Jerusalén. Además de la lengua, esta observancia les servía como señal de identidad para diferenciarse de los gentiles de los alrededores. No se dio, pues, en Galilea el típico movimiento centrífugo respecto a Jerusalén y la idea de nación israelita, sino todo lo contrario, un mayor apego a su sentimiento de pertenecer al pueblo elegido.

Hasta hace poco se ha sostenido que las dos grandes clases religiosas y dirigentes de Judea, los saduceos y los fariseos, no estaban bien representadas en esta Galilea campesina de inicios de nuestro siglo: sobre todo eran pocos los fariseos que estuvieron activos en la región. Se decía que el influjo de las grandes sectas o grupos del judaísmo del Año 1 era mucho menos perceptible allí que en Jerusalén. Los saduceos tenían en Galilea poca o casi ninguna importancia y, al parecer, los fariseos contaban con pocos miembros específicamente adscritos al «partido».

Que los saduceos estuvieran casi ausentes de Galilea es probable. Pero investigaciones más recientes han demostrado que para el Año 1 sobre todo los fariseos sí tenían presencia suficiente en las ciudades en torno al lago de Genesaret —Séforis, Tiberíades, Betsaida— e incluso en otras un tanto más alejadas como Cafarnaún y Corozaín, bien conocidas por los relatos de los Evangelios. En el campo, sin embargo, los fariseos estaban prácticamente ausentes. Esta presencia de fariseos, aunque reducida, en la Galilea del Año 1 ofrece el conveniente escenario para las disputas en torno a la Ley entre Jesús —con una mentalidad religiosa galilea distinta como veremos a continuación a la que imperaba en Jerusalén— y unos fariseos a veces preocupados por ciertos aspectos de la ley de Moisés que importaban menos a los galileos.

Con algunas dudas, es posible afirmar también como hipótesis probable que una figura religiosa relevante en la Galilea del momento era la del «hombre santo», el *hasid*. Era éste —en expresión hebrea— un «hombre de hechos», es decir, alguien que practicaba los exorcismos y las sanaciones. Era una suerte de curandero espiritual itinerante, y a la vez un predicador y propagandista de las verdades más sustanciales de la religión judía, que recorría la región procurando el bien espiritual de sus oyentes. Los campesinos galileos lo identificaban con gusto con la figura venerable del antiguo profeta Elías que, en cierto modo, hacía lo mismo.

Si esta hipótesis es verdadera, unos treinta y pico años más tarde del Año 1, una buena parte de la popularidad de Jesús de Nazaret en Galilea se explicaría porque también él encarnaba en su persona esta figura compleja del *hasid*, de hombre santo para el pueblo, con visos de profeta y hacedor de prodigios. Esta caracterización no obsta para que a la vez podamos decir que a Jesús le cuadraba quizá más una definición como «profeta de la restauración de Israel para los últimos días», figura que también era muy comprensible en Galilea. Una y otra caracterización de Jesús se complementan.

Como los galileos estaban físicamente alejados del Templo, era lógico que su espiritualidad estuviera más centrada en la sinagoga —que como veremos significaba ante todo la lectura y el estudio de la Ley y la oración en común— que en los sacrificios. Aunque hay sobradas muestras en los textos del siglo I, incluido el Nuevo Testamento, de lealtad al santuario central de Jerusalén por parte de los galileos del Año 1, y se haya podido definir que su piedad tenía como «componente central la peregrinación anual al Templo de Jerusalén», sin embargo, la lejanía geográfica pudo influir en el fortalecimiento de una piedad más interiorizada que compensaba la imposibilidad de asistir con asiduidad a los oficios del Templo.

Aunque cumplidores, como hemos dicho, de lo más importante de la ley de Moisés, los galileos tenían fama de un tanto «laxos» o relajados en sus interpretaciones de la Ley entre los fariseos, cuyas opiniones al respecto son recogidas por la Misná. Según este corpus, ensamblado a finales del siglo II o comienzos del III d.C., los fariseos acusaban a los galileos de ignorantes en materias legales-religiosas, y de no cumplir con exactitud las obligaciones de pagar los diezmos para el sostenimiento del Templo. Pero todo esto es

dudoso y se refiere muy probablemente a tiempos posteriores al Año 1. No podemos afirmar ni negar con seguridad si los galileos participaban con gusto o no en las discusiones en torno a la Ley, de seguro más propias de un ambiente como el de la capital, Jerusalén, con el Templo.

Esta opinión antigalilea, recogida en tiempos posteriores al Año 1, quería probablemente indicar en Jerusalén que los galileos no daban tanta importancia al espíritu puntilloso y minimalista en la observancia de la ley de Moisés que imperaba en círculos capitalinos. Los galileos rodeados de gentiles tenían que concentrarse en lo más esencial de la religión judía —la circuncisión, la observancia del sábado, el respeto general por la Ley y la Alianza, el sustento económico del Templo y las peregrinaciones anuales a él— y quizá no hicieran tanto caso a cuestiones exteriores del ámbito de la pureza ritual que se podían observar mejor en un ambiente donde no había tantos gentiles. Pero esta consideración no implica en absoluto que los galileos hicieran caso omiso de estas leyes, como se ha pretendido a menudo.

De cualquier modo, Galilea tenía respecto a Jerusalén sus pequeñas peculiaridades —fomentadas por la distancia geográfica— que forjaron ciertos detalles de la personalidad de sus gentes que explican algunos de los rasgos del Jesús histórico y de sus seguidores unos seis lustros después del Año 1. Un ejemplo doble: el carácter marcadamente rural, campesino, del ministerio y predicación de Jesús visible en sus parábolas, llenas de comparaciones de la agricultura y, segundo, el vivo sentido de que su misión estaba orientada preferentemente a los israelitas y no a los paganos (Mt 10,6 y 15,24). Jesús realizó sus viajes de predicación sólo por las aldeas de Galilea y no por las ciudades importantes de la región, como Séforis y Tiberíades, plenas de gentiles y a las que nunca rindió visita. En los habitantes de los asentamientos aldeanos de Galilea pudo ver quizá Jesús a israelitas auténticos, aptos para recibir su mensaje sobre el Reino de Dios, gentes no contaminadas por el contacto con los paganos, mientras que en las ciudades importantes de Galilea, donde la población era mixta, compuesta de israelitas y gentiles teóricamente impuros —en donde el sincretismo o mezcla de ideas religiosas era muy plausible—, no vería Jesús una base adecuada para su predicación del Reino.

Respecto al fenómeno de la oposición antiextranjera, y antirromana en particular en Galilea, debemos hacer una doble observación: por un lado, es cierto que el levantamiento más importante en torno al Año 1 en Israel (exactamente en el año 6 d.C.) fue el ya mencionado de Judas de Gamala, por tanto un «revolucionario» que no había surgido precisamente en el corazón de Judea. Es claro que en la región galilea había suelo y base para un sentimiento antirromano.

Por otro, es cierto también que las investigaciones más recientes afirman que en la patria de Jesús el ambiente no era tan revolucionario y antirromano como se ha pintado hasta ahora. Salvo la revuelta de este Judas de Gamala, no hubo otras de importancia hasta pasados más de sesenta años en el siglo I. También en esto la atmósfera espiritual de Galilea, más habituada a tratar con los gentiles que rodeaban su territorio, pudo ser distinta a la de Judea, lo que explica en parte una situación aparentemente más pacífica.

Es muy posible que en el territorio estricto de Judea, en donde estaba Jerusalén y su Templo, los movimientos antirromanos del siglo I estuvieran unidos a una especie de fervor escatológico —es decir, el de aquellos que tienen conciencia de que están viviendo los «últimos días», los momentos del mesías anteriores al surgimiento de una era nueva—, que sería una constante en la vida del pueblo en los años de los que nos estamos ocupando. Y que sucediera esto más en Jerusalén que en otro sitio era lógico, pues existía entonces la creencia de que el mesías haría su primera aparición en la capital del país. Ahora bien, eso debía ocurrir en menor grado en Galilea. Sus habitantes podían sentir, en las peregrinaciones anuales al templo de la capital, Jerusalén, un notable fervor patriótico unido a la devoción al Santuario, pero cuando estaban alejados de él, en su tierra campesina y en su vida diaria, tal fervor se haría menos perceptible, así como tampoco esperaban que el mesías apareciera en tierras galileas (véase Jn 7,41: «¿Acaso el mesías va a venir de Galilea?»). En esta región se había desarrollado un modo de vida judío que toleraba el contacto superficial, comercial sobre todo, con los abundantes extranjeros del entorno, por lo que no veían que la religión y el modo de vida de éstos pudiera ser una amenaza inmediata contra su piedad israelita.

Pero si leemos al historiador judío Flavio Josefo, sobre todo su historia de la *Guerra judía*, tenemos la sensación de que en todo el territorio judío, incluido Galilea, se sucedía un levantamiento tras otro, o un episodio antirromano tras otro. Como hemos dicho, esto no fue verdad. Pero, al mismo tiempo, tampoco hay que exagerar

en la postura contraria: un observador de fuera palparía en Judea como también en Galilea una atmósfera antiimperial, latente, pero cierta. De hecho la presencia de Roma se percibía como mucho más opresiva que lo que antes se había sentido la del imperio persa (desde el 530, más o menos hasta la muerte de Alejandro Magno en el 323 a.C.), o el dominio los greco-egipcios en tiempos de los Ptolemeos, que duró unos cien años: desde el 323 hasta el 200 a.C., más o menos.

Por otro lado, veremos también en el capítulo XVII cómo había algunas capas de población piadosa que preferían ser tutelados a distancia por una potencia exterior —Roma en concreto— con tal de que ésta dejara libertad y autonomía religiosas a Jerusalén y al Templo, antes que por un déspota interno, judío, que podía implicarse para mal en asuntos de religión. Ciertamente había bastante gente que prefería ser gobernada por Roma a distancia en vez de por Herodes Antipas o por el otro hijo de El Grande, Arquelao.

En el fondo, para estas gentes el mejor gobierno era aquel que permitiera la observancia de la Ley y la práctica de las costumbres patrias sin inmiscuirse, aunque cobrara onerosos impuestos y su presencia fuera molesta. Si no se tocaba la religión, todo iría más o menos convenientemente. Ahora bien, de este último grupo habría que sostener también con Flavio Josefo que estaría dispuesto a «enfrentarse incluso a la muerte en pro de las leyes patrias». Y lo harían «con un valor que no pueden igualar otras naciones... Y de estas leyes nada tiene poder para apartarnos, ni el temor a nuestros amos, ni la emulación por imitar instituciones políticas o sociales estimadas por otros pueblos» (Josefo, *Contra Apión,* II 234).

La situación jurídica de los judíos dentro del Imperio Romano en el Año 1

Durante los enfrentamientos a muerte entre Julio César y Pompeyo por el poder absoluto en la República romana (en torno al 50 a.C.) los judíos habían apoyado a Julio César. Antípatro, padre de Herodes el Grande y valido del tetrarca Hircano II, había enviado tres mil soldados judíos en ayuda de César durante la campaña de éste en Egipto contra Pompeyo. Según Flavio Josefo (*Antigüedades* XIV 213-216 y 241-261), a partir de estos momentos los romanos adoptaron una actitud más favorable hacia el judaísmo; tuvieron muy en cuenta que los judíos eran acérrimos defensores de

sus costumbres y de su religión y que era inútil forzarles a una acomodación religiosa y social con otros ciudadanos de las provincias. La República, y luego el Imperio, permitió a los judíos ciertas «libertades» que, según Josefo, fueron sancionadas por diversos decretos.

Estas facilidades, que no tenían ciertamente otros grupos étnicos o religiosos, fueron las siguientes:

- Libertad casi plena de reunión y asociación para practicar sus cultos propios; derecho a celebrar sus fiestas religiosas.
- Exención del servicio militar (las estrictas leyes respecto a los alimentos puros e impuros y la observancia del sábado hacía de los judíos unos soldados muy exigentes y molestos).
- Administración propia de justicia por medio de sanedrines, es decir, de consejos o colegios de ancianos.
- Tolerancia respecto a la no asistencia y participación en los oficios religiosos públicos de la República o el Imperio, como el culto a la diosa Roma y más tarde al genio del Emperador o al Emperador mismo.
- Permiso para enviar a Jerusalén cierto dinero —medio siclo, la llamada tasa del Templo— por cada persona adulta para el mantenimiento del Santuario.

Estas exenciones representaban en el Año 1 ventajas muy reales respecto a otros grupos religiosos dentro del Imperio. Por ejemplo, la denominada *Lex Julia de collegiis* prohibía a los adeptos de cultos foráneos reunirse a partir de cierto número de personas para practicar sus oficios religiosos particulares, quienes tampoco podían regirse por sus propias leyes o costumbres judiciales. Ser judío significaba estar muy protegido por la ley romana para practicar la religión.

En el Año 1 todas estas libertades estaban vigentes: en el reinado de Augusto y en el de sus sucesores hasta Trajano tales privilegios no fueron abolidos. A pesar de los problemas que tuvieron los judíos con Calígula o con Claudio, que llegó a expulsarlos de Roma en el año 41 d.C. por problemas de orden público, y a pesar de las consecuencias de la Guerra judía del 66-70, estas exenciones continuaron. Piénsese también en cómo los primeros cristianos, amparados bajo el techo protector del judaísmo (la inmensa mayoría de los paganos los consideraba judíos al principio), pudieron

practicar sin problemas su religión, por lo menos hasta finales del reinado de Nerón.

En tiempos de Vespasiano, y tras la derrota judía del 70 y la aniquilación del Templo, el dinero destinado al Santuario pasó a ser una contribución al Estado (el llamado *fiscus judaicus*), pero ni siquiera entonces se eliminaron otras exenciones. Esta situación duró probablemente hasta época de Trajano (117 d.C., año de las rebeliones de los judíos contra el poder imperial en Chipre, Libia, Egipto), en la que fueron recortados los privilegios tras el aplastamiento de las revueltas. Durante el reinado de Adriano, después de la terrible derrota de los judíos ante Roma tras su segunda gran revuelta (135 d.C.), estos privilegios quedaron definitivamente eliminados.

VI

Economía y sociedad en Israel en torno al Año 1

La ciudad

La ciudad era en el mundo antiguo, y en el Mediterráneo en particular, el centro de la vida religiosa, social y cultural, pues se consideraba que sólo en una ciudad podía el ser humano desarrollarse en plenitud. Todavía en el Año 1 existían muy cerca de Israel, en la zona de Siria como hemos visto ya, algunas aglomeraciones urbanas prácticamente autónomas que conservaban el antiguo ideal de lo que era un estado a nivel humano, pequeño y manejable: la ciudad-estado. Pero en general, tanto en Israel como en el Imperio Romano, hacía ya mucho tiempo que la ciudad-estado no existía, pues se había integrado en organizaciones estatales mucho más amplias: países, naciones, estados semidependientes y el Imperio.

El ámbito judío no era una excepción y la ciudad, o la villa, era la institución más importante a nivel menor. La ciudad tenía una cierta independencia administrativa y en torno a ella, como hoy día, se centraba la vida del campo y de los alrededores. Normalmente la ciudad albergaba en su seno ya en el Año 1 una institución vital para el judaísmo: la sinagoga. Como veremos después, tanto en este capítulo como en el VII, era ésta el lugar de reunión, de culto y oración, de lectura de las Escrituras sagradas y de enseñanza para los niños varones: en la mayoría de ellas el salón principal de culto actuaba también como escuela primaria. Allí, un maestro que hacía también muchas veces de sacristán de la sinagoga, enseñaba a los niños las primeras y únicas letras y números que conocerían a lo largo de su vida sobre todo por medio de la lectura de los libros por excelencia, lo que más tarde se conocerá como la Biblia hebrea.

Con la política de anexión de los reyes macabeos, los límites de Israel se engrandecieron y además de la capital había en el estado otras ciudades más o menos importantes.

Israel, en el Año 1 estaba dividida en las regiones siguientes:

1. Galilea, al norte, que limitaba al oriente con el lago de Genesaret. Ciudades conocidas eran Séforis, Cafarnaún, Corozaín y Betsaida.

2. La «Decápolis»: en teoría diez ciudades helenísticas independientes situadas más al sur. Pero en el Año 1 algunas de ellas habían pasado a poder de Israel. Las más famosas eran Gadara, Pella y Escitópolis.

3. En el centro estaba Samaría, de la que apenas querían saber los judíos, pero que formaba también parte del poderío de Arquelao en estos momentos. Sus ciudades importantes eran Cesarea Marítima y Sebaste-Samaría, la capital.

4. Más al sur estaba el corazón de Israel, Judea, que albergaba en el centro la capital, Jerusalén, junto con Yabne y las ciudades costeras: Jope, Ascalón y Gaza, más Lida y Efraín, Emaús, Belén, Betania y Jericó.

5. Finalmente, al otro lado del Jordán, estaba Perea, cuyas ciudades más importantes eran otra Betania y Maqueronte, en cuya cercanía estaba la famosa fortaleza en donde habría de ser degollado Juan Bautista.

De estas cinco zonas sólo dos estaban habitadas fundamentalmente por judíos: Galilea y Judea (más Perea, parcialmente). En el resto había mezcla, en la que no siempre eran los judíos mayoritarios, como en la región en torno a Cesarea Marítima. Aunque estas dos provincias plenamente judías compartían una religión, lengua y nacionalidad comunes, cada una de ellas tenía una cierta vida interna peculiar: eran bastante diferentes en costumbres entre sí a causa de la historia pasada. La diversidad de regímenes políticos —habían estado en manos de reyes o gobernantes diferentes— hizo que los usos y costumbres, las modalidades dialectales en la lengua variaran bastante. Por los Evangelios (Mt 26,73) sabemos que los galileos se diferenciaban en el habla de los judíos, y hemos visto ya cómo sus costumbres e incluso ciertas interpretaciones de la Ley eran diferentes.

Después de la muerte de Herodes el Grande y con la división del reino entre sus hijos, algunas de estas ciudades cambiaron de dueño.

Así, las que correspondieron en herencia a Salomé, hermana del rey difunto, como Azoto, Yamnia/Yabne y alguna otra. A la muerte de Salomé cayeron en manos romanas, en concreto en las de la emperatriz Livia, mujer de Augusto.

Samaría era un caso aparte porque la historia —y el odio generado por ella— había distanciado enormemente a sus habitantes en el Año 1 de sus vecinos galileos y judíos. Su población era ciertamente un tanto especial, pues desde la época del exilio a Babilonia (siglo VI a.C.) había habido en esa región más mezcla de familias judías no trasplantadas a Mesopotamia con algunos gentiles del territorio. Existían además algunas diferencias religiosas, centradas sobre todo en que los samaritanos admitían como Escrituras sagradas sólo el Pentateuco y tenían un «templo» propio en el monte Garizín: los samaritanos no aceptaban más libro sagrado que la Ley o Torá (los cinco primeros libros de la Biblia hebrea), y sólo leían los profetas o rezaban los salmos y otros escritos —que entraron más tarde en el canon de Escrituras judías— a título meramente de piedad privada. Pero lo esencial de la religión entre judíos y samaritanos era idéntico: igual Ley, igual Dios, más o menos iguales ritos e iguales fiestas religiosas.

En el Año 1 la separación entre Samaría y Judea tenía unos trescientos años: había tenido lugar probablemente —la historia es aquí muy oscura— por una disputa entre familias sacerdotales de Jerusalén por el poder del Templo en época cercana a la muerte de Alejandro Magno (323 a.C.). La pugna indujo a un miembro de la dinastía sacerdotal de la capital a refugiarse en Samaría —se cuenta que su mujer era samaritana— y a fundar allí un templo competidor con el de Jerusalén.

Este santuario fue destruido por orden del gran monarca judío Alejandro Janneo en torno al año 107 a.C., pero el monte Garizín continuó siendo sagrado y los samaritanos no quisieron saber nada del templo de Jerusalén. En el año 64 a.C. hubo un período en el que, gracias a la intervención de Pompeyo el Grande en las luchas entre Hircano II y Aristóbulo II (véase capítulo anterior), Samaria fue independiente de Judea, lo que llevó a separar más a samaritanos y judíos.

Pero a pesar del odio entre ambos grupos, los judíos nunca asimilaron a los samaritanos con los gentiles, sino que los consideraron como judíos de segunda clase, que al final no se condenarían en la otra vida como el resto de los paganos.

La lengua hablada en Israel en el Año 1

La lengua hablada comúnmente en el Israel del Año 1 era el arameo, no el hebreo. Los doscientos cincuenta años largos que Israel había formado parte del Imperio persa (desde mediados del siglo VI hasta la muerte de Alejandro Magno en el 323 a.C.) habían hecho su efecto en cuanto al idioma más extendido: el empleado en la parte oriental del Imperio persa era el arameo, por lo cual Judea/Israel hubo de aceptarlo también, aunque ello no supuso especiales dificultades. En realidad la diferencia entre el arameo y el hebreo no es muy grande; en términos generales es como la existente entre el catalán y el castellano. Así el paso de una lengua a otra fue sencillo, y el pueblo se acostumbró a hablar el idioma común de los dominadores y de los pueblos semitas vecinos, como los poderosos sirios.

Pero el hebreo no se perdió en absoluto, sino que —al ser el idioma de las Escrituras sagradas— continuó como lenguaje de culto en el Templo, y como modo de expresión de las discusiones eruditas entre los rabinos sobre las Escrituras. Además el hebreo se siguió cultivando para componer textos explicativos de esas Escrituras —es decir, aclaraciones o paráfrasis más o menos ilustradas o populares de ellas—, lo que formó un género literario exegético que se denominó en hebreo *midrashim* (deverbativo de *d^{e}rásh*, «búsqueda», «investigación [del sentido]»). Es posible también que muchos judíos cultos o piadosos utilizaran el hebreo como segunda lengua incluso para comunicaciones personales. De hecho hay buenos indicios de que Jesús empleó la lengua hebrea en algunas de sus prédicas en Jerusalén, porque ciertas retrotraducciones de sus dichos del griego al hebreo parecen contener juegos de palabras o mnemotecnias sólo posibles en esta lengua. Un ejemplo: «[El Hijo... (*ben*) es] la piedra angular (*eben*) rechazada por los edificadores» (Mt 21,37.42 y par.).

En sábado, en la sinagoga, el pueblo oía en hebreo la lectura de la Torá, la Ley, y posteriormente la de los Salmos o la de los Profetas. Luego un traductor (*meturgemán* en arameo; de un vocablo árabe de la misma raíz procede el español «trujamán») trasladaba lo leído al arameo, la lengua popular. A veces no lo hacía al pie de la letra, sino que expandía o abreviaba el texto, le añadía explicaciones breves o anotaciones personales, a veces también omitía algo. Esta añadiduras u omisiones han resultado ser muy interesantes para los investigadores hoy día, pues ofrecen una pista segura de cómo pensaba teológicamente el que hacía la traducción y —es de suponer— el grupo que estaba con él.

La influencia de la helenización en las ciudades

Una de las notas más interesantes de la vida en los núcleos urbanos de Israel en el Año 1 es la influencia de la civilización griega, tanto en la vida comercial y cultural como en la religiosa, algo parecido a lo que pasa hoy día con la cultura norteamericana entre las masas. El grado de esta influencia determinaba el grado de «helenización» de una persona o grupo social.

Los judíos, sobre todo al norte y en el este del país, estaban rodeados de griegos o de grecoparlantes, con los que tenían intercambios continuos, comerciales y de todo tipo. La lengua común en la época —existía una verdadera globalización al respecto— era el griego, de modo que cualquier ciudadano del Imperio romano se entendía con otro utilizando esta lengua, desde Britania y Germania hasta la alejada Mesopotamia. Basta observar el número de artistas, políticos, etc., que nos han dejado los tesoros de sus producciones no en su lengua vernácula (de Siria, Tracia, norte de África, Asia Menor, etc.), sino sólo en griego. Incluso los judíos utilizaban ya masivamente la *lingua franca* de la época para componer escritos teológicos o de propaganda social y religiosa. El *corpus* de textos que se llama «literatura judía helenística en lengua griega» (existe un manual al respecto y con este título, Editorial Síntesis, Madrid, 2006) es una buena muestra de ello.

Así pues, los judíos de una cierta altura económica o social, los que estaban en contacto con gentiles, hubieron de aprender el griego por motivos de negocios e intercambios, y además porque les ayudaba —y mucho— para entenderse con muchos de los judíos de la Diáspora que visitaban Jerusalén, pues la mayoría hablaba esa lengua. Por este motivo parece bastante seguro que Jesús conociera el griego. Si aceptamos la noticia evangélica sobre el oficio de Jesús —*tékton*, artesano de la piedra y la madera (Mc 6,3)—, y no hay por qué rechazarla, debía de serle muy útil, casi indispensable, conocer el griego para el trato con clientes de buen estatus económico.

Es fácil suponer que con el idioma helénico venía la cultura y las concepciones en general asociadas con él. Y también había influencia del helenismo en el ámbito de las ideas religiosas. Es cierto que el fuerte monoteísmo judío había sido un freno potente durante los siglos anteriores para el avance de la religión politeísta grecorromana, pero es igualmente cierto que los judíos sabían que estaban rodeados de ciudades en los que estos cultos, a veces mezclados con los indígenas, tenían una gran importancia, por lo que no estaba mal conocerlos. Así, a pocos kilómetros al norte de Galilea, en la próspera Fenicia, se

veneraba a Afrodita, Apolo, Ártemis junto con Herakles/Hércules. Las religiones de misterios (véase capítulo XI) que celebraban la muerte y resurrección del dios Adonis eran conocidas en la misma zona. En Cesarea Marítima había culto público —¡en una ciudad teóricamente judía!— al genio de Augusto y a la diosa Roma, personificación del Imperio. En las regiones al oriente de Israel, que era donde se hallaban las ciudades que más habían recibido la influencia del helenismo, como Damasco, Gerasa, Filadelfia y otras villas de la Decápolis, la religión griega se practicaba por doquier.

No es extraño que, desde la expansión de la cultura griega impulsada por las campañas de Alejandro Magno —y, a su muerte, gracias a la continuación de su influencia política por medio de diversas monarquías helenísticas en el entorno de Israel, como Asia Menor, Egipto y Siria—, se hubieran extendido por toda esta zona ciertas ideas atractivas de la piedad y religiosidad griegas. Así, la inmortalidad del alma y la vida después de la muerte, los premios y castigos en el más allá según el comportamiento en esta vida, más otros notables conceptos de la moral cívico-filosófica que acabaron calando hondo en la religión de los judíos, la cual terminó aceptándolas. Resultó de este modo que por clara influencia de la religiosidad griega la religión judía en época helenística acabó modificándose en profundidad y adquirió nuevas dimensiones —en especial en el refinamiento de la idea de Dios, en la apertura hacia valores menos particularistas y más universales, y en las concepciones de ultratumba— que antes no tenía. En el Año 1 estos cambios habían sido plenamente asimilados y se consideraban ya judíos.

Igualmente el influjo del helenismo se transmitía a través de los espectáculos públicos como el teatro, los juegos y celebraciones diversas, las carreras en el hipódromo, los concursos de poesía, y la difusión de libros. Hemos hablado ya a este respecto —en el capítulo anterior— de la corte de Jerusalén, profundamente helenizada por Herodes el Grande. Señalemos también que Jericó tenía un teatro, un anfiteatro y un hipódromo, y que Cesarea y Séforis —y un poco más tarde del Año 1 Tiberíades, en tiempos de Herodes Antipas— eran ciudades en las que el influjo de lo griego era muy notable.

Es cierto que esta penetración del espíritu griego quedó concentrada al principio en las ciudades, pero lentamente se extendió a la población en general, incluida la del campo. Una muestra evidente de esta helenización se halla en la utilización por todo el pueblo de nombres propios griegos y romanos, que llegaron casi a expulsar a los antropónimos propios del país, o bien coexistían con ellos. Pensemos sólo en dos casos que más afectan al judeocristianismo que nace en este siglo I: el de Saulos/Paulos, o el de dos discípulos de Jesús con nombres absolutamente griegos, Andrés y Felipe. Iesous/Jesus es la helenización/latinización de *Yehôshúa*.

Como veremos luego, otro ejemplo y muestra de la expansión del helenismo en el Israel del Año 1 es la libertad con la que muchas mujeres rodeaban al rabino Jesús, le sustentaban económicamente y probablemente participaban en las comidas comunes que el Maestro celebraba con sus discípulos. El Evangelio de Marcos afirma en 15,40-41:

> Había también unas mujeres que de lejos miraban —a Jesús crucificado—, entre las que estaban María Magdalena y María, la madre de Santiago el menor, y de José, y Salomé, las cuales cuando él estaba en Galilea le seguían y le servían, y otras muchas que habían subido con él a Jerusalén.

La libertad de estas mujeres (Lucas en 8,1-3 añade con su nombre a una tal Juana, mujer de un administrador de Herodes Antipas, y a Susana junto con «otras varias» sin especificar), que incluso habían dejado su casa y familia para seguir a Jesús, sólo se explica por el espíritu de participación en eventos públicos por parte de las féminas, que había aumentado extraordinariamente en las regiones de influencia griega en el helenismo tardío.

En líneas generales se puede afirmar que las ciudades de Israel fueron receptoras y expandidoras, a veces involuntariamente, de elementos culturales griegos: la ordenación y arquitectura urbanas, conceptos jurídicos romanos y griegos en la administración de la justicia y en el uso comercial, la influencia del ejército extranjero con sus costumbres y su lengua, más el vestido y las monedas que eran utilizados por todas partes. Emil Schürer lo resume así:

> La cultura helenística no se identifica con la cultura griega del período clásico. La peculiaridad más acusada de la primera consistió en que adaptó a su órbita los elementos útiles de todas las civilizaciones extrañas y de este modo desarrolló una civilización universal. Pero a su vez esta civilización universal se convirtió en un todo unitario en el que los elementos griegos daban el tono dominante. También los judíos se vieron arrastrados hacia esa corriente de la cultura helenística, lenta y de mala gana, pero irresistiblemente. Si bien el fervor religioso logró mantener fuera de Israel los cultos paganos y cuanto con ellos estuviera relacionado, no pudo impedir a la larga que la cultura helenística matizara

todas las restantes áreas de la existencia. No es posible señalar las distintas etapas de este proceso. Pero si tenemos en cuenta que el pequeño territorio judío estaba rodeado por todas partes de regiones helenísticas con las que estaba obligado, por motivos comerciales, a mantener un contacto continuo; que la revuelta de los Macabeos iba dirigida básicamente contra los cultos paganos y no contra el helenismo en general; que el carácter de la dinastía que nació de ellos, la de los Asmoneos, era en gran parte helenístico..., y que alguno de estos monarcas como Aristóbulo I patrocinaban directamente el helenismo, hemos de dar por seguro que, muy a pesar de la revuelta de los Macabeos, el helenismo penetró pronto en Israel en una medida no desdeñable ya antes del período romano (Schürer, II 83).

La ciudad entre las ciudades: Jerusalén en el Año 1

La ciudad más importante de Israel en el Año 1 era, sin duda, Jerusalén. En ella se concentraba todo el culto público de una nación, gracias al Templo, el único santuario oficial. Herodes el Grande había embellecido tan notablemente la ciudad con nuevas e imponentes construcciones, que era considerada un lugar digno de ser visitado por los ricos en aquella época.

La capital era el sitio en el que se reunían, y en gran proporción, todos los elementos de la vida judía que en otros lugares del país estaban sólo representados parcialmente. Así, los grupos notables de la sociedad se daban cita en gran número en Jerusalén comenzando por el clero, tanto mayor —los sacerdotes— como menor —los levitas—, puesto que allí debían oficiar. La nobleza laica, de importancia menor que la religiosa pero cuyos casas y palacios adornaban la ciudad, residía allí. Igualmente estaban más que bien representados los grupos religiosos: saduceos, fariseos en gran número con sus asociaciones o «fratrías», los rabinos más afamados y las mejores escuelas de interpretación de la Biblia, con sus escribas más prestigiados o doctores de la Ley (que algunos investigadores han llegado a identificar como esenios especializados en la interpretación de la Escritura), los esenios no pertenecientes a la secta de Qumrán —véase capítulo XIX—, de los que sabemos que se agrupaban en el extrarradio, en un barrio especial de la capital. En ella se daban cita también todas las profesiones posibles para un judío, desde las bien vistas hasta las mal consideradas, como los bataneros y tundidores. Jerusalén era el espejo brillante de lo mejor y de lo peor de Israel.

Gracias al fervor de los peregrinos, a la práctica religiosa en torno al Templo y a las discusiones teológicas sobre la Ley, la Escritura y la vida moral en términos generales, la ciudad de Jerusalén podía ser tanto el caldo de cultivo del que surgiera cualquier movimiento de piedad, teológico, apocalíptico, esotérico, etc., como una inmensa caja de resonancia para cualquier idea capaz de propagarse en ese ambiente. Todo ello explicará la importancia de la capital en el desenlace de la vida y ministerio de Jesús —pasados unos treinta y pico años desde el Año 1—, y en los momentos claves del desarrollo de la tremenda Guerra de los judíos contra Roma en la segunda parte de esta centuria.

El flujo dinerario y financiero, el movimiento de los extranjeros, de los judíos de la Diáspora u otros, sobre todo para la visita al Templo, se concentraba en Jerusalén. Los ingresos *per cápita* de sus habitantes y los del municipio como tal eran mucho mayores que en cualquier otra ciudad del país. La villa en sí era rica por los ingresos proporcionados por ciertas tasas —como la del sustento anual del Templo, medio siglo como sabemos, abonado por todos los israelitas adultos—, por el movimiento comercial en torno a los sacrificios, y por los bienes del llamado «segundo diezmo» —que o bien debían repartirse entre los pobres o tenían que ser consumidos por sus propietarios en la ciudad santa.

La legislación al respecto de Dt 14,22-27 es la siguiente:

> Diezmarás todo producto de tus sementeras, de lo que dé tu campo cada año y comerás delante del Señor, tu dios, en el lugar que Él elija para hacer habitar en él Su nombre, la décima de tu trigo, de tu mosto y de tu aceite, y los primogénitos de tus vacas y ovejas, para que aprendas a temer siempre al Señor, tu dios; pero si el camino fuere largo para llevarlos allá, por estar tú demasiado lejos del lugar que elija el Señor para hacer habitar en él Su nombre, cuando el Señor te haya bendecido, lo venderás; y tomando el dinero en tus manos, irás con él al lugar que el Señor, tu dios, elija. Allí comprarás con el dinero lo que desees: bueyes, ovejas, vino u otro licor fermentado, lo que quieras, y comerás allí, delante del Señor y te regocijarás tú y tu casa (Deuteronomio 14, 22-26).

A diferencia del primero (véase capítulo XV), el segundo diezmo no debía ser entregado físicamente por el propietario, sino gastado por él mismo en Jerusalén. Comenta Javier Alonso a este respecto:

> Es evidente que la mayoría de los peregrinos no podían llevar hasta Jerusalén sus productos, nada menos que la décima parte de sus cosechas y sus ganados, por lo que, de acuerdo a la Ley, los venderían en su lugar de ori-

gen y acudirían a Jerusalén con una bolsa llena de dinero. El tratado de la Misná *Ma'aser Sheni* («Segundo Diezmo») regula todos los problemas derivados del gasto de este segundo diezmo en Jerusalén, y en él podemos observar que una buena parte de aquel dinero se empleaba en sacrificios pacíficos y en acciones de gracias, es decir, sacrificios en los que se podía comer la víctima después de haber entregado una porción de la misma a los sacerdotes. Algunos campesinos dejaban el dinero a sus parientes y amistades de Jerusalén para que compraran con este dinero ganado vivo durante todo el año, pues el segundo diezmo no se entregaba en el Templo, sino que se consumía privadamente, pero tenía que hacerse en Jerusalén. Otra parte del dinero se gastaba en ocio, siguiendo la orden divina *comprarás con el dinero lo que desees*. En este apartado la parte del león se la llevaban los banquetes, con especial profusión de carne y vino, aunque también se compraban ropas, joyas o perfumes. Por último, parece que también se gastaba parte del segundo diezmo en actos de caridad y entregas de limosna (capítulo «El contexto judío de la Pasión», en el libro *La verdadera historia de la pasión de Jesús*, que aparecerá en 2008).

Como es fácil de ver, el negocio para los tenderos y comerciantes de la capital era redondo.

También proporcionaba muchos ingresos a Jerusalén la presencia de gentes con dinero, los capitalistas de la época, como grandes comerciantes e importadores, recaudadores de impuestos y judíos ricos de la Diáspora que iban a residir por temporadas en la capital para ver y para ser vistos.

El movimiento específicamente comercial era en Jerusalén mucho mayor que en cualquier otra ciudad de Israel, un comercio tanto con el extranjero más lejano —por ejemplo, importación de telas finas de la India para el consumo del Sumo Sacerdote y otros prestes del Santuario— como con las regiones más próximas, que proporcionaban sobre todo enseres y alimentos. El Templo y sus enormes necesidades de funcionamiento eran un inmenso consumidor de bienes y servicios, y como el entorno inmediato de la capital era pobre —tanto en cereales, en ganado o en industrias— casi todos los productos debían ser traídos de fuera. Sólo las reses y otros animales importados anualmente para los sacrificios diarios del Templo —toros, bueyes, terneros, ovejas, cabras y palomas—, formaban un número inmenso, que se acrecentaba enormemente en tres de las fiestas anuales (Pascua; Pentecostés y Tabernáculos, véase capítulo XVI), en las que la recurrencia de peregrinos era máxima.

El negocio del hospedaje, tanto en la ciudad misma como en las villas de los alrededores, debía de ser muy floreciente, puesto que es obvio que el Santuario y su culto eran un imán que atraía a un gran número de fieles. Se ha calculado para la fiesta de la Pascua y la de los Tabernáculos que a una población fija de unos cincuenta mil habitantes —de Jerusalén y las villas de los alrededores— habría que añadir un número de peregrinos de unos 100.000, como poco. La mitad de esta cifra asistiría a otras festividades menos importantes.

En Jerusalén residía la corte real de Arquelao, pues ya sabemos que en el Año 1 el gobierno de Israel estaba dividido en dos grandes bloques: Galilea por un lado, y Judea, Samaría e Idumea por otro. Estas últimas debían arreglar sus asuntos administrativos en Jerusalén. Era notable en la capital el movimiento de gentes en el palacio real, emplazado muy cerca de la fortaleza Antonia y del Templo. Unos quinientos esclavos, más un número también notable de libertos, servían al rey, unidos a la guardia estacionada en edificios propios y a los funcionarios reales. La corte ornaba también la vida de la ciudad por el flujo de extranjeros importantes que la visitaban. Y era igualmente la corte la que impulsaba la vida del teatro, los juegos en el hipódromo y en el anfiteatro y las fiestas populares.

Todo este conjunto hacía de Jerusalén algo único en el panorama israelita del Año 1.

El campo

Poco puede decirse del campo en Israel que sea distinto de la situación normal agrícola en la zona de Siria o en Fenicia. Sí puede afirmarse, según Flavio Josefo, que Israel era ante todo una sociedad rural:

> Nuestro país no está volcado al mar; tampoco el comercio o el intercambio con el mundo exterior es nuestro fuerte. Nuestras ciudades son casi todas interiores, lejos del mar, y nos dedicamos al cultivo de los productos agrícolas, con los que Dios nos bendice (*Contra Apión*, I 60).

Los cultivos eran los usuales y conocidos en un país mediterráneo: cereales, viñas, olivares, palmeras y huertas con frutales —donde abundaban los nogales e higueras— y leguminosas. Israel —salvo algunas regiones de Galilea y la zona en torno a Jericó, donde se cultivaban plantas aromáticas como áloe y otras semejantes— era un país medio en cuanto a la riqueza proporcional en productos agrícolas.

En el Año 1 parece que el olivo y la producción aceitunera y oleícola era muy abundante en la región de Jerusalén y en Galilea. Según Flavio Josefo, la tierra en esta última región era tan productiva que «hasta el más indolente se sentiría tentado a dedicarse a la agricultura» (*Guerra* III 42).

La *Carta de Aristeas*, uno de los escritos apócrifos del Antiguo Testamento, cuenta cómo era el campo en Israel en la época de dominación de los Lágidas de Egipto (hacia el año 200 a.C.), pero la situación no podía haber variado apenas en el Año 1:

> La región está cuajada de olivares, cereales, leguminosas, también viñas y mucha miel. En cuanto a los otros árboles, frutales y palmeras ni se pueden contar los que tiene. Hay mucho ganado de toda clase y su pasto es abundante... El país de Israel se encuentra en el centro (entre Tolemaida, Ascalón, Jope y Gaza) y tiene de todo y en abundancia, pues por todas partes hay regadío y está bien defendida. La tierra es regada por el llamado río Jordán que nunca dejó de correr. Al principio contaba Israel con más de 66 millones de aruras, pero más tarde los pueblos vecinos la ocuparon y seiscientos mil hombres pasaron a poseer cien aruras cada uno (112-116. Traducción de N. Fernández Marcos).

Naturalmente, la *Carta de Aristeas* es literatura de propaganda, por lo que su testimonio ha de tomarse con cautela. Una muestra de ello es la tremenda exageración en el número de «aruras» cultivables atribuidas por el autor a Israel. Era ésta una medida de superficie usada en Egipto, que equivalía aproximadamente a 0,28 hectáreas. 66 millones de aruras serían 18 millones de hectáreas para todo el país, lo que parece evidentemente imposible. Y sobre la bondad del suelo quizás el autor de la Epístola tenga ante sus ojos toda la llanura costera de Esdrelón, especialmente fértil, y algunas zonas concretas de Galilea. De cualquier modo Israel era un país medio, probablemente no tan desértico como hoy día.

Presumimos que la ganadería asociada al campo era menos brillante que lo sostenido por el Pseudo Aristeas en el texto que acabamos de citar, pero su composición era como él afirma: estaba compuesta sobre todo de cabras y ovejas, aunque quizá hubiera menos bueyes o reses vacunas en general. Un testimonio parecido al anterior es el del filósofo Filón de Alejandría (15 a.C.-50 d.C.), quien habla elogiosamente también de la prosperidad de Israel en su tiempo, y destaca la potencia ganadera del país. Sus gentes —escribe— son conocidas como buenos pastores y criadores de ganado: vacunos, cabras, ovejas

y otros animales «en un gran número» (*Sobre las leyes especiales* I 133.136). Probablemente Filón exagera también como el Pseudo Aristeas, aunque si se considera sólo el monto de corderos que se sacrificaba en el Templo durante la Pascua —más de 30.000 en el Año 1— los rebaños debían ser considerables. Según J. Jeremias (*Jerusalén*, p. 63), «Los montes de Judea suministraban corderos, cabras y palomas; Transjordania, ganado de carne, especialmente corderos, y la llanera costera de Israel, novillos».

Como era usual, la población del campo estaba dividida entre pequeños propietarios, jornaleros libres —normalmente muy pobres— y esclavos (véase más adelante).

La industria

Israel no era un país industrial, como en general tampoco el mundo de esta época, aunque otros países en la antigüedad eran famosos por sus cerámicas, papiros, cueros, perfumes, cristal, textiles, canteras, minería y otras actividades industriales. Del texto de Flavio Josefo citado más arriba sobre las ciudades de Israel alejadas de la costa, deducimos que ni siquiera la pesca, a pesar de que el país tenía suficientes kilómetros costeros, era una actividad relevante, salvo en las orillas del lago Genesaret, donde también se manufacturaban algunos salazones.

Israel no tenía abundancia alguna de materias primas, ni minería sobresaliente. Sí había una cierta industria perfumera en los alrededores de Jericó, y sobre todo en Jerusalén. Sólo en Galilea y en los alrededores de la capital parece que hubo también una mediana industria oleícola, con la producción de aceite y la maceración de aceitunas principalmente.

Es probable que fuera la textil en este conjunto semipobre la industria que pudiera tener mayor importancia. Dos eran los productos básicos: el lino y la lana. El primero se utilizaba sobre todo para confeccionar las vestiduras de los sacerdotes oficiantes, que como veremos eran muchos en el país, unos 20.000; y la segunda era la materia esencial de la vestimenta de las gentes de clase media y sencilla. Junto con los textiles, la industria de los bataneros y tintoreros ocupaba una porción importante del tejido manufacturero del país.

A este propósito hay que decir que la vestimenta de los judíos en el Año 1 no se diferenciaba mucho de lo que nos podemos imaginar respecto a otros pueblos en el Mediterráneo oriental. Aparte de la

posible ropa interior, mínima si es que se portaba, los hombres vestían normalmente una túnica hasta las rodillas y por dentro, una suerte de calzones que llegaban hasta un poco más abajo. Las túnicas eran por lo general sencillas: dos trozos de tela unidos por arriba que dejaba un orificio para la cabeza. Normalmente estaban abiertas por los lados, que se mantenían cerrados gracias a un ceñidor. Si hacía frío, sobre la túnica iba un manto o capa, envuelto sobre el cuerpo una o dos veces. Las mujeres llevaban esencialmente lo mismo, sólo que sus túnicas solían llegar hasta el suelo, y en la cabeza portaban pañuelos o redecillas para el cabello. El vestido podía ir adornado con borlas, flecos y franjas (*zizith*, «flecos» u «orlas», y *tefillim* o «filacterias») en recuerdo de los mandamientos de Dios, como veremos al final del capítulo XIV.

Junto con el textil, la cerámica ocupaba un lugar prominente, al igual que en los demás países del Mediterráneo, porque este material era el primario para los instrumentos culinarios y caseros de todo tipo.

El comercio

Como en el resto del Imperio, el desarrollo comercial de Israel se concentraba en las ciudades, y entre los judíos de nuestra época era el comercio una práctica bien considerada por la sociedad. En líneas generales el movimiento comercial marítimo en el Mediterráneo era mayor que lo que puede imaginarse hoy día, debido a las dificultades de las comunicaciones por tierra. Abundaban las naves de todo tipo.

Sin embargo, hacia el este, a partir de Asia Menor, lo que primaban eran las largas reatas de acémilas, asnos, mulas y camellos, que transportaban bienes entre lugares tan lejanos como la India —y en algunos raros casos incluso China— e Israel. En esto no fue el país judío una excepción, y aquí es de nuevo Jerusalén, por el tráfico organizado en torno al Templo, la que se llevaba la palma en todos los ámbitos.

Había en Jerusalén diversidad de mercados, que se repetían a escala menor en otras ciudades: de frutas y legumbres, de cereales, de ganados y de maderas. En la capital, sin embargo, se tenía un cuidado especial, por la cercanía del Templo, en mantener las leyes judías de la pureza, de modo que no estaba permitido el comercio de carnes prohibidas por la Ley, como caballos, cerdos o liebres.

El comercio a corta distancia tenía lugar entre las aglomeraciones urbanas y el campo con los productos locales que hemos mencionado más arriba. Cada ciudad tenía su aduana, y los agricultores —una vez satisfechas éstas—, se dirigían directamente y sin intermediarios por lo general al mercado central de la ciudad, el *ágora* en griego, que servía tanto de lugar de intercambio como de comunicación y de avisos.

No era extraño que cada ciudad importante tuviera su sistema propio de medidas y eligiera como patrón de uso normal alguna de las monedas fuertes del momento (griegas, sirias, romanas o fenicias) aparte de las nacionales, como el *shekel*, que ordinariamente equivalía a dos denarios (una dracma/denario solía ser el sueldo diario de un jornalero o trabajador asalariado). A menudo, aunque los nombres fuesen los mismos, las medidas variaban, como el *seah* de trigo —unos siete litros de cereal— que no tenía la misma capacidad o peso en Jerusalén que en Galilea.

El comercio a larga distancia de Israel estaba dominado por los grandes personajes de Jerusalén —entre los que se hallaba el Sumo Sacerdote— y de Séforis, las capitales de Judea y Galilea respectivamente, pero sobre todo la primera, por la presencia del Templo naturalmente. De Samaría, Idumea y Perea se traían productos del campo, en especial cereales. De Grecia procedían objetos de lujo, como cerámicas artísticas, adornos y bronces. Del Líbano, maderas sobre todo de cedro; de Fenicia, cristales, salazones y púrpura; de Mesopotamia —donde había una fuerte judería— procedían telas preciosas, especias y sedas que venían en último término de India y de China; de Arabia, animales de carne, aromas y oro, junto con piedras preciosas.

Los impuestos

Suele decirse que en el Israel del Año 1 y posteriores, hasta el momento de la gran explosión popular que llevó al primer gran levantamiento contra Roma y el Imperio (66-70 d.C.), el pueblo estaba absolutamente abrumado por los impuestos. De tal modo era así —se afirma— que esta situación fue uno de los motivos de grave descontento y una de las causas principales de la animadversión antirromana.

Sin embargo, estudios más afinados han demostrado con claridad que el pueblo judío no estaba más cargado de impuestos que cualquier otro del Imperio que tuviera un rey propio. En nuestro caso Herodes

el Grande y su hijo Arquelao estaban sometidos de algún modo a Roma (como «reyes socios y amigos del pueblo romano»), lo que implicaba aparte de limitaciones políticas ciertos pagos al fisco imperial. Con Sanders (p. 167) podemos presentar la siguiente tabla de impuestos imaginándonos la situación de un campesino medio, o un comerciante de rango bajo, que ingresara una media de 500 dracmas, o denarios, al año.

Si comenzamos por los impuestos religiosos que contribuían a mantener el Templo, los sacerdotes, levitas, jueces, oficiales, etc., este hipotético personaje estaba sujeto a los siguientes en el Israel del Año 1:

	Dracmas
· Diezmo general	50
· Diezmo para los pobres o segundo diezmo	15
· Primicias	5
· Sacrificios anuales por cualquier causa	9
· Tasa anual para el Templo	2
Total	81
Porcentaje sobre sus ingresos	16%

A estos impuestos hay que añadir los pagados al monarca. No podemos calcularlos con exactitud, pero no eran superiores al diezmo, por tanto un 10 por ciento. Añádanse también otras tasas y portazgos por valor de un 5 por ciento.

El total absoluto de impuestos rondaría en torno al 31 por ciento de los ingresos, lo cual —como hemos sostenido— era una cifra normal en el Imperio de aquella época.

Las causas del descontento respecto a Herodes el Grande, y más tarde con sus sucesores, no eran tanto los impuestos sino más bien otras, como su falta de pureza de sangre judía, su práctica religiosa tibia o nula, su afán por promover actividades culturales no judías, su amistad y servilismo para con Roma, su crueldad, la falta de libertad debida a la actuación de la policía, etc.; por tanto, no precisamente la opresión de los impuestos.

VII

Las clases sociales

En el mundo de influencia romana la sociedad estaba muy bien dividida y estructurada en clases, y lo mismo ocurría en Israel. De entre las clases sociales existentes en el Imperio tuvieron su influencia directa o indirecta en la historia del Israel en nuestra época sólo la de los caballeros y senadores.

Senadores

Es bien sabido que la clase dominante en Roma y el Imperio era la senatorial. Augusto había delimitado su número máximo a 600 familias, pero este monto era variable. De acuerdo con los intereses del gobernante supremo o los avatares del gobierno, ciertas familias caían en desgracia y eran excluidas del orden senatorial, pero otras ascendían a él por razones de acumulación de riquezas y por méritos civiles y militares.

Los hijos de estas familias senatoriales o nobles recibían una educación esmerada y seguían normalmente la llamada «carrera de honores» (*cursus honorum*) que consistía en el desempeño de diversos cargos —normalmente de menor a mayor— en el estado, tales como tribuno en las legiones, cuestor (encargado de finanzas), o pretor, con funciones eminentemente judiciales, etc.

Finalmente, los que habían superado bien las pruebas de este ascenso social acababan como gobernadores provinciales o generales de las legiones. Algunos pocos eran nombrados para la más alta magistratura del Estado, el consulado, cuyo gobierno duraba un año, o bien obtenían el gobierno de una de las provincias importantes del Imperio, con lo que ganaban honra y hacienda. Estos personajes fueron de extrema importancia para Siria —e indirectamente

para Israel en cuya vida de esta época intervinieron con asiduidad— condicionando con sus modos de gobierno en la historia toda de los tiempos que nos ocupan.

El orden ecuestre

Los «caballeros» eran en ámbito romano los que antiguamente tenían recursos suficientes como para mantener un caballo y utilizarlo para la guerra cuando lo exigieran las necesidades del estado. En tiempos del nacimiento de Jesús los caballeros seguían siendo gente adinerada, hombres de negocios normalmente, que sin embargo no tenían la nobleza suficiente como para entrar en el Senado. Pero los cargos a ellos destinados dentro del Imperio eran importantes: desde procuradores o controladores de las finanzas, tanto del ejército como de los municipios, hasta tribunos militares o gobernadores de las provincias menos importantes, como Judea. En el Israel que nos interesa el gobernador llevaba el título de «prefecto» (no de «procurador», lo que ocurrirá más tarde), como sabemos con toda seguridad por una inscripción referente a Poncio Pilato, descubierta el siglo pasado en Cesarea, que lo denomina así.

La aristocracia municipal y provinciana. El sacerdocio y clero en Israel

Fuera de estos dos órdenes que afectaban al Imperio todo, estaban en las provincias los ricos e importantes, que formaban el gobierno municipal y ocupaban cargos influyentes como el de magistrados locales y provinciales o de recaudadores de impuestos de grandes zonas. Los romanos se apoyaban siempre en la nobleza local para controlar en lo posible la población de los territorios sometidos. Los beneficios eran mutuos para dominadores y la clase alta de los dominados, por lo que los que disfrutaban de las prebendas asignadas a esos cargos tenían interés siempre en mantener el orden.

Esta nobleza tenía que ser necesariamente rica, pues de sus ingresos dependía gran parte de la beneficencia pública, la organización de actividades culturales y el bien de la ciudad o de la provincia: a cargo de su peculio estaba el costear juegos y fiestas, repartir alimentos en caso de calamidades pública y adornar las ciudades con templos o edificios públicos.

En Israel las clases superiores estaban divididas en dos estamentos: el clero y la nobleza laica. El clero vivía disperso por todo el país, pues las funciones cultuales atribuidas a las familias sacerdotales eran rotatorias, por turnos: si vivían fuera de Jerusalén, sólo se trasladaban a la capital cuando les tocaba desempeñar su ministerio, como veremos.

El Sumo sacerdote

Al frente del clero estaba el Sumo sacerdote. Era elegido entre miembros de las familias sacerdotales más adineradas e influyentes. Su cargo era santo y podía participar del culto y sacrificios cotidianos tanto cuanto quisiese, aunque en general se prodigaba muy poco, pocas veces al año; era el único hombre que un día al año —el *Yom Kippur*, o Día de la expiación como veremos— entraba en el Santo de los Santos para tener allí un contacto especial con la divinidad al pronunciar en voz baja y solemne su Nombre santo.

El Sumo sacerdote presidía igualmente las celebraciones de la Pascua, Tabernáculos y otras festividades. Estaba al frente también del consejo de la ciudad, el sanedrín jerusalemita, compuesto normalmente por miembros eventuales, no fijos, de ancianos y otros cargos. Pero las funciones de suprema autoridad estatal, religiosa, judicial y administrativa entre los judíos de este consejo presidido por el sumo sacerdote han sido usualmente exageradas y magnificadas. Probablemente como veremos, no existió un gran sanedrín único para todo Israel, el *Sanedrín* por antonomasia, que parece fruto de la interpretación por parte de los estudiosos de noticias dispersas y de la fusión de textos diversos y tardíos respecto a nuestra época más que una realidad tangible en ella. Lo que ciertamente había era distintos sanedrines o consejos, muchas veces de ancianos, magistrados o jueces, en todas las ciudades importantes. El sanedrín de Jerusalén, como es obvio, tenía una función principal, pero nada más.

Naturalmente, al participar en grado superior de los ingresos del Templo, el cargo de Sumo sacerdote proporcionaba grandes beneficios económicos. Y cuando cesaba, incluso porque fuera depuesto, seguía gozando del máximo prestigio social. En tiempos del rey Herodes y de Arquelao, el cargo de Sumo sacerdote había pasado de hecho a ser de designación real: el monarca ponía en este puesto al que más le convenía en cada instante.

También los romanos vigilaban al sumo sacerdote y lo controlaban en todo momento por las implicaciones políticas de su cargo. Un signo externo de este control era que las sagradas vestiduras del sumo sacerdote para las grandes solemnidades como la Pascua, el Día de la Expiación, Tabernáculos, etc., estaban guardadas en la Torre Antonia, la fortaleza que custodiaba y vigilaba el orden del Templo. Los romanos las «prestaban» para una función litúrgica determinada, pero luego volvían a recogerlas y depositarlas a buen recaudo bajo su custodia.

De cualquier modo, en el Año 1 y en tiempos de Jesús en general, el poder y la influencia real, política y económica, estaba en manos de unas pocas familias sacerdotales que proporcionaban las personas entre las cuales eran elegidos normalmente los sumos sacerdotes y sus adláteres.

El resto de la aristocracia sacerdotal era relativamente numerosa. El mando supremo del Templo estaba a cargo de un sacerdote jefe que controlaba, por medio de sus ayudantes también sacerdotes, el culto como tal, la vigilancia y orden del Santuario y las finanzas, asignadas a tres tesoreros principales. Para mejor orden de las funciones cultuales había 24 jefes de las secciones o turnos semanales litúrgicos y de sus rotaciones diarias. El Templo tenía su propia policía, muy efectiva, y los jefes eran sacerdotes igualmente. Éstos eran miembros de la clase alta sacerdotal y se designaban también como «sumos sacerdotes», sin hacer distinciones en el nombre, como se ve por los Evangelios que reflejan circunstancias de los años 30 que no modificaban en absoluto las del Año 1 y que mencionan en plural a los sumos sacerdotes.

Por debajo del estamento superior sacerdotal, asignado por tradición probablemente a las familias ricas de Jerusalén, estaban los sacerdotes ordinarios, divididos en 24 secciones, o turnos, que se ocupaban por semanas, de sábado a sábado, de las necesidades cultuales del Templo. Como veremos más detenidamente en el capítulo XV, estaban muy bien organizados, se conocían bien las genealogías que garantizaban que la familia fuera, en efecto, sacerdotal (el cargo era hereditario) y la línea de descendencia se controlaba escrupulosamente. Cada uno de los sacerdotes era «ordenado» como tal cuando llegaba a la edad apropiada: a los veinte años. El sanedrín jerusalemita examinaba el origen familiar y la aptitud corporal de los sacerdotes, pues no debía tener defecto físico alguno. Tras las necesarias purificaciones, se le imponían

solemnemente las vestiduras sacerdotales, que le habilitaban de por vida para ejercer el cargo.

La elección de esposa era muy importante en las familias sacerdotales y éstas solían buscarse entre las hijas de otros sacerdotes. Así se perpetuaba el rango y los beneficios. Como el culto era «eterno», era preciso que los actuantes rotaran a lo largo del día: esta rotación se hacía por medio de nuevos turnos, que eran de cuatro a nueve diariamente. Como hemos ya señalado, el monto total de sacerdotes se estima para la época de Jesús en unos 20.000.

Cuando terminaba su servicio en el Templo y volvía a sus lugares habituales de residencia, la mayoría de los sacerdotes debía de ejercer cargos honoríficos o irregularmente pagados, sobre todo de jueces locales, escribas y maestros de la Ley, pues para esto habían sido bien educados.

Por debajo de los sacerdotes estaba el clero inferior, los levitas, también divididos en 24 secciones. Ocupaban éstos los cargos de cantores y músicos, de ayudantes en el culto, como sacristanes y monaguillos, y eran los que componían el cuerpo general de servidores y guardianes del Templo. Se calcula su número en el siglo I en unos nueve o diez mil.

La nobleza laica en Israel

La importancia de los nobles ricos, no sacerdotes, era menor en Israel que la de la nobleza religiosa. Sin embargo, no es desdeñable su influencia, pues podían formar parte del sanedrín de la capital: además de sacerdotes había entre los miembros de este consejo «escribas y ancianos». No sabemos con exactitud quiénes eran estos escribas importantes, unidos muchas veces a los doctores de la Ley, como veremos a continuación. Los «ancianos» eran los nobles laicos, los «primeros o notables» entre el pueblo, ricos hacendados —terratenientes por lo general— o comerciantes adinerados, recaudadores de impuestos incluso, si eran honorables. Como grupo, formaban parte normalmente del partido saduceo, pocos en número, pero poderoso. Los nobles laicos, como tenían muchos contactos con las esferas religiosas de poder, eran también un factor muy importante en la vida social del Israel de nuestra época.

Los escribas y doctores de la Ley

A juzgar por el número de veces que son mencionados en los Evangelios, la doble clase de los *escribas* y *doctores de la Ley* debía de desempeñar un importante papel en la vida social de Israel, sobre todo en su capital en la época que consideramos. Pero a la verdad, no sabemos quiénes eran exactamente ni unos ni otros sobre todo cuando aparecen juntos.

Para algunos investigadores de hoy, los escribas y doctores de la Ley (a la vez) podían ser ciertos esenios del tipo general, es decir, no los de Qumrán sino los que vivían en comunidades en las afueras de las ciudades, expertos en la Escritura y que impartían enseñanzas al pueblo (véase capítulo XIX).

Para otros, en cambio, hay que distinguirlos. Los escribas serían una clase abigarrada y compleja —no necesariamente esenios o miembros de cualquier otro partido o grupo aunque sin excluir posibilidad alguna—, formada por gentes cuya característica principal era que sabían leer y escribir bien. Desempeñarían dos funciones:

a) redactar escritos, contratos, cartas, etc., e incluso debían de dar fe pública de ellos, es decir, actuar como notarios.

b) estudiar las Escrituras sagradas y en especial la Ley, porque ello convenía mucho a su oficio muy relacionado con el derecho.

La unión de estas dos funciones encaja bien con la figura del primer escriba famoso que conocemos en la historia de Israel: Esdras, a quien —junto con Nehemías— se atribuye la renovación de la religión israelita después del exilio en Babilonia.

Los escribas, además, podrían formar parte de grupos dentro del pueblo: podían ser escribas y a la vez fariseos o sacerdotes, o miembros del clero bajo. Es probable, sin embargo y como luego diremos, que en una ciudad pequeña el escriba fuera probablemente un sacerdote exento en esos momentos de turno de oficio en el Templo.

En principio no debe confundirse a un escriba con un «doctor de la Ley». Este personaje en el Año 1 era el que además de ejercer una profesión particular —de cualquier oficio, como zapatero por ejemplo, comerciante o simple jornalero— dedicaba todo su tiempo al estudio de la Ley, pues mostraba para ello cualidades especiales.

Un doctor de la Ley era un rabino, y en el inicio de su «carrera» habría sido normalmente discípulo de un maestro famoso: desde su más tierna juventud tendría que haber estado como estudiante aplicado al lado de ese maestro, que normalmente ejercía una influencia extrema en sus discípulos. Como sabemos ya por el capítulo IV, en torno a los años del nacimiento de Jesús, dos rabinos fariseos arrastraron tras sí a un número notable de jóvenes, que fueron los que provocaron el incidente del derrocamiento del águila de una de las puertas del Templo, que acabó tristemente con sus vidas. Otro ejemplo preclaro es el famoso Hillel. Se cuenta en la Misná, que en época del rey Herodes el Grande este joven miembro de la comunidad judía de Babilonia se trasladó a pie desde allí a Jerusalén tan sólo para escuchar a los famosos doctores de la Ley Shemaya (Samías) y Abtalión, además probablemente fariseos.

Pasados los años de aprendizaje, el discípulo podía iniciar su andadura sólo y, si era bueno en su tarea, pronto se convertiría a su vez en maestro, y podía recibir el título de «grande» («rab/rabbí»), apelativo usual del doctor en la Ley. No sabemos con exactitud si en el Año 1 se celebraba ya regularmente la ceremonia de la «ordenación» como doctor en las Escrituras por medio de la imposición de las manos de un rabino famoso. Fuera o no de esta manera, los cierto es que sólo los maestros consagrados interpretaban la Ley, de modo que su exégesis tenía un cierto valor normativo, y podían ser llamados para formar parte de tribunales especiales de justicia, o para dirimir cuestiones vidriosas de derecho civil público o privado.

Es muy posible también que fueran los doctores de la Ley (sin excluir a los escribas instruidos) los que transmitieran ciertas doctrinas religiosas esotéricas, más o menos secretas y restringidas. Parte de ellas las conocemos hoy por los escritos denominados *Apócrifos del Antiguo Testamento*, que son como la prolongación y complementación teológica de las enseñanzas de la Biblia hebrea. No sería improbable que buena parte de los autores anónimos de tantos libros apocalípticos y semiesotéricos que nos ha transmitido el judaísmo anterior a Jesús o de los años en torno a su nacimiento, estuviera formada por esos «escribas» cultos o «doctores de la Ley».

El interés de estos textos hoy apócrifos era la especulación sobre los misterios de la constitución y las leyes de la creación; la

doctrina secreta sobre los nombres de Dios, sobre su trono en el séptimo cielo, o más arriba, sobre la jerarquía y las funciones de los ángeles, el destino futuro de justos y pecadores, sobre el mesías y sus ayudantes, sobre los planes divinos acerca de la historia presente y futura. En este ámbito, la suerte última de Israel y de la humanidad, y sobre todo los misterios acerca del fin del mundo, los signos del final y los acontecimientos que habrían de ocurrir al fin de los tiempos junto con el juicio definitivo de Dios, ocupaban un lugar importante. Todas estas doctrinas no iban dirigidas la mayoría de las veces para el pueblo en general, sino para un grupo de selectos que tenía acceso a los libros esotéricos. Muchos de estos escritos, declarados luego fuera del canon, prescriben al final de su texto que no se divulgue a todos la doctrina en ellos contenida, sino sólo a los elegidos por su prudencia o su piedad.

No es extraño que los escribas cultos y los doctores expertos en la Ley gozaran ante el pueblo de gran prestigio y autoridad gracias a su saber sobre leyes y sobre temas religiosos tan importantes como los mencionados, y que gozaran de favor y prestigio ante las multitudes.

Ahora bien, como según Flavio Josefo los sacerdotes eran ante todo y principalmente los guías del pueblo —no sólo los fariseos—, hemos de deducir sin duda que muchos de ellos, cuando acababan sus funciones en el Templo, ejercían en el resto de sus vidas bien la función de escribas o la de expertos en la Ley.

En síntesis: bajo el nombre de «escribas y doctores de la Ley» se esconde un grupo social de difícil determinación. Algunos de ellos eran además fariseos, y los más sacerdotes o estudiosos laicos de la Ley. Los escribas dominaban el arte de leer y de escribir, por lo que en pueblos y ciudades hacían las funciones de escribanos y notarios. No se excluye ni mucho menos que algunos escribas se especializaran en las Escrituras sagradas. Los doctores de la Ley eran o bien sacerdotes o bien fariseos que además de un oficio para vivir dedicaban todo su tiempo al estudio de la Biblia. Tenían en parte, por tanto, mucho que ver con los escribas dedicados preferentemente a la Ley y al derecho. Esto explica que muchas veces aparezcan nombrados juntos.

La clase media

La clase media en Israel estaba constituida por los pequeños comerciantes, los propietarios agrícolas medianos y pequeños, los artesanos, y los obreros calificados. Los más prósperos de esta clase estaban en Jerusalén y algunas de las restantes ciudades de importancia.

Desgraciadamente apenas tenemos información sobre esta clase media, por lo que suponemos que su estatus debía de ser igual al de sus semejantes en el resto del Imperio romano, por lo que no hay nada especial que reseñar. Añadir sólo que la mayoría de los sacerdotes inferiores, cuya residencia se hallaba en las ciudades esparcidas en el país, pertenecía a una clase media baja que no podría vivir de las rentas de los sacrificios y de la décima parte del diezmo debido a los levitas según ordenaba la Ley, por la sencilla razón de que no siempre se pagaba.

Mientras los sacerdotes estuvieran en el turno de oficio en el Templo —dos o tres semanas al año, más la grandes festividades en las que estaban convocadas todas las secciones—, resultaban beneficiados de las tasas sobre los sacrificios y de las primicias de los productos agrícolas y ganaderos. Pero cuando pasaban los días de servicio tenían que obtener sus ingresos también de otras fuentes, ya que no siempre —ni mucho menos— se repartían tales prebendas inherentes al sacerdocio entre los que vivían alejados de la capital. Por esta razón hemos indicado más arriba que muy probablemente los sacerdotes en su vida ordinaria ejercían la función de escribas, maestros, jueces y consultores de la Ley.

La situación de la mujer

Si nos atenemos a las descripciones o comentarios que hacen los rabinos, cuyas opiniones están recogidas en la Misná, la situación de la mujer tanto en el siglo II y III como en el Israel del Año 1 era más bien lamentable: como propiedad de los varones, pasaba de la «protección» del padre a la del marido; no tenía derechos a una herencia propia, ni a casarse conforme a sus deseos, no podía divorciarse por su cuenta, ni podía disfrutar de otros posibles derechos: por ejemplo su testimonio no tenía valor en los tribunales.

En el ámbito social la mujer estaba excluida virtualmente de la presencia pública, relegada a la casa, abrumada por lo general con trabajos domésticos y obligada sobre todo al cuidado de los hijos

y de la familia en general. Si el marido era agricultor, su presencia era además requerida en las labores del campo. La mujer era sentida, pues, como una propiedad, como una fuerza de trabajo o reproductiva y en ocasiones como mero elemento decorativo. Lo mismo podría decirse de la vida social y religiosa, de la que no podía participar con la misma plenitud que los varones. Por ejemplo, en la práctica quedaba excluida de la educación tanto literaria como religiosa, o de la vida del Templo, en el que no podría pasar del «Patio de las mujeres» (véase capítulo XV). En este ámbito se podía sentir especialmente humillada por reglas estrictas y onerosas de pureza ritual debidas simplemente a su estado de mujer, como las normas referentes a la purificación después de la menstruación, o del parto.

Esta terrible descripción de la vida ordinaria de la mujer válida también en el Israel del Año 1 puede ser más o menos exacta en líneas generales, pero no se corresponde, sin embargo, con la realidad total del país judío, que estaba más influenciado por la cultura griega de lo que se imagina a veces, lo que podía significar una mayor apertura de mente. En todo caso esta descripción podría representar el ambiente que una mujer judía vivía en las zonas más rurales del Israel en el Año 1. Por ello hay que precisar que sobre todo en las ciudades la vida y situación de la mujer no era tan opresiva. O al menos era igualmente opresiva que en cualquier otro lugar del Mediterráneo grecorromano.

Tenemos testimonios suficientes para intuir que el Israel urbano de inicios de nuestro siglo participaba de una corriente general en todo el Imperio por la que las mujeres habían progresado notablemente en el ámbito de sus derechos. Así, a tener una herencia propia, a contemplar la posibilidad de tomar la iniciativa para obtener el divorcio, a no ver absolutamente cerrado el acceso a la educación superior —mayor sin duda que en tiempos pasados— y a no dar por excluida la facultad de comprar o vender propiedades.

Sabemos también por los documentos de la época que ciertas mujeres dirigían algunas sinagogas, que otras habían ejercitado ya el derecho a divorciarse sin esperar la decisión de sus maridos, y que las mujeres en general no estaban excluidas de participar en comidas comunes o públicas (¡incluido el ámbito estricto de los esenios de Qumrán!). Tenemos breves noticias de al menos algunas féminas que tuvieron acceso a la educación superior, que conocían

la lengua griega y que opinaban sobre materias legales o de la Escritura. Y no parece que las relaciones familiares entre madres e hijos fuera muy distinta en el Israel urbano de las que imperaban en otros lugares del Imperio, al igual que tampoco tenemos testimonios de que fuera del ámbito de Jerusalén y de su Templo tuvieran especiales problemas las mujeres judías con las estrictas reglas de pureza ritual, puesto que éstas gobernaban más bien el acceso al Santuario y no afectaban ni preocupaban demasiado a la vida alejada de él.

En el aspecto social y económico obtenemos la impresión de que las mujeres israelitas de nuestra época participaban de las tareas del comercio al igual que los hombres: iban al mercado, vendían o intercambiaban sus bienes, e incluso hay noticias de mujeres que actuaban directamente ante el público como posaderas o taberneras, ambientes sólo reservados al parecer para hombres.

En una palabra: el Israel del Año 1 era tan variado como otras zonas del Mediterráneo, y por tanto no puede generalizarse la descripción tan peyorativa de la situación de las mujeres como se presupone de la lectura de testimonios acerca de la sociedad patriarcal de los rabinos de los siglos III d.C. en adelante. Este ambiente un tanto más abierto del Año 1 posibilitó que «muchas» mujeres acompañaran al rabino Jesús y lo sostuvieran económicamente en su itinerancia para anunciar el mensaje del Reino de Dios.

Esclavos

El Talmud de Babilonia afirma en algunas ocasiones que no había esclavos en Israel, judíos de nacimiento, sobre todo desde el reinado de los Macabeos. Pero esta apreciación era pura fantasía, no una verdad en la práctica. La Escritura misma supone la existencia de esclavos judíos tanto en el *Éxodo* (21,2.3.7; 22,2) como en el libro del *Levítico* (25,39.45). Y así era en la realidad del Año 1: esto lo sabemos tanto por noticias de Flavio Josefo, como por textos rabínicos mismos, que a veces presentan informaciones contradictorias. Nos consta que en Jerusalén había una especie de plazuela donde se exponían los esclavos para su venta. Y de la corte de Herodes el Grande ya hemos dicho que el número de servidores esclavos era muy grande, unos quinientos.

Había además esclavos paganos, a los que se procuraba obligar de inmediato a hacerse judíos, incluida naturalmente la circuncisión

si eran varones, de modo que su carácter de gentil no produjera impureza al dueño judío. Por tanto, nada especial hay que decir de la situación de los esclavos en Israel que difiera del resto del Imperio en estos momentos. Sí parece ser verdad que por norma general los esclavos eran mejor tratados en el país judío que en el mundo grecorromano.

Como en otros lugares del Mediterráneo, había también en la sociedad israelita del Año 1 mucha gente libre cuya situación era en la práctica parecida a la de los esclavos: la de los jornaleros, tanto en las labores agrícolas como en las ciudades. La situación de estos trabajadores nos es conocida por algunas parábolas de Jesús en el Nuevo Testamento que, como sabemos, reflejan una situación unos treinta años después de nuestra fecha, pero que no podía haber variado apenas.

Normalmente, tanto en el campo como en la ciudad los jornaleros eran contratados día a día, y se les daba el salario —más o menos de uno a dos denarios al día— al final de la tarde, o al día siguiente. Con un denario tenían para vivir muy estrechamente. Si los Evangelios dicen (Mc 6,37) que se necesitaban unos 200 denarios para dar de comer —una hogaza de pan y un trozo de pescado— a 5.000 hombres, de ello se deduce que en el campo —lugar más barato que la ciudad— el precio de una hogaza de pan era la vigésima quinta parte de un denario. En Jerusalén o en una ciudad importante este precio podía ser bastante mayor. Así pues, un denario al día era casi mera subsistencia para una familia normal.

Educación. La escuela

Autores modernos judíos sostienen que ya a comienzos del siglo I prácticamente todos los niños varones judíos iban a la escuela y aprendían a leer, a escribir y las operaciones matemáticas básicas. De este modo —sostienen— el pueblo judío de nuestra época era el más alfabetizado del Imperio romano.

Es muy posible, sin embargo, que esta afirmación en el fondo correcta precise de alguna matización, pues la educación judía era muy peculiar. Pero aún así y de cualquier modo, es seguro que los índices de mera alfabetización de los varones israelitas en el Año 1 eran más elevados que en el resto del Imperio. Flavio Josefo afirma que Moisés mismo había determinado que los judíos desde muy niños empezaran a estudiar las leyes patrias, para lo que era necesario que supieran leer y escribir (*Antigüedades* IV 211). Y en otro lugar sostiene: «Nos preocupamos de la educación de los niños y consideramos que la observancia de las leyes... es el asunto más importante de nuestra vida» (*Contra Apión* I 60).

La función de maestro de escuela era ejercida normalmente por el sacristán de la sinagoga, y el edificio de ésta hacía —fuera de los tiempos de oficios religiosos— de local escolar. Aunque es realmente discutido para la época que aquí nos interesa, parece que ya había sinagogas bien establecidas en el Año 1 en Israel (a imitación de las que desde hacía siglos existían en la Diáspora) y que incluso en los pueblos más pequeños se utilizaba el salón de la sinagoga fuera de los actos de culto para que el «sacristán», o encargado del mantenimiento de la sinagoga, o un modesto escriba enseñara a los niños las primeras letras junto con la escritura y las más elementales operaciones aritméticas.

Los griegos, o los habitantes helenizados del Imperio, aprendían a leer teniendo ante sus ojos pasajes de la *Ilíada* o la *Odisea* de Homero. Los judíos por su parte aprendían con el texto de la Biblia. Muy probablemente, como se ha hecho hasta inicios del siglo XX en las escuelas judías pobres, por ejemplo en Rusia, los niños se sentaban en el suelo, en corro, y leían la Biblia con el maestro ante un solo ejemplar de la Biblia, de modo que al esforzarse en leer de él en todas las posiciones eran capaces de seguir la lectura desde cualquier punto de la habitación. Tenemos que imaginarnos a los niños judíos del Año 1 del mismo modo, en círculo, sentados en el suelo, con un solo libro para todos.

La educación en el mundo judío del Año 1 estaba organizada en los mismos tres estadios, por edades, que en el ámbito grecorromano, pero su interés y finalidad era muy otra: no pretendía formar al individuo en las letras y la literatura en general, ni tampoco en el arte de la retórica y la política para ser un ciudadano participativo en las tareas de gobierno de la ciudad o del estado, sino que tenía sólo por finalidad la lectura y aprendizaje de las Sagradas Escrituras junto con los instrumentos principales de la tradición, fundamentalmente sentencias de los rabinos más ilustres, pensados para entender los libros sagrados correctamente según la tendencia dominante.

En el mundo grecorromano se solía empezar la escuela a los siete años. Es posible que en Israel tuviera lugar un poco antes y también que el número de niños «escolarizados» fuera mayor que

en el Imperio. Parece probable que los padres —dado que según la tradición judía tenían la obligación de enseñar un oficio a sus hijos— comenzaran pronto y por su cuenta los rudimentos de números y letras en la misma casa. Las niñas tenían una posición desfavorecida: no estaba prohibido estrictamente que aprendieran las letras, ni siquiera tampoco que estudiaran la Escritura —como más tarde se hizo costumbre—, pero en la práctica la educación de las niñas se descuidaba más.

La escuela primaria para esta época está descrita en la Misná, pero no sabemos si su descripción corresponde a la historia o a la idealización de ella un tanto fantasiosa, como a menudo ocurre con este corpus. Según la Misná, existían escuelas primarias o elementales por todo Israel a donde acudían los niños desde la edad de seis años aproximadamente. Como hemos indicado, las lecciones consistían en aprender la Ley y los Profetas de memoria, y a saber reproducir algunas de sus palabras por escrito y hacer ejercicios mentales de cuentas. Esta escuela debía durar unos cinco o seis años. Para la mayoría se acababa aquí toda instrucción.

La segunda fase de la educación en el Imperio comenzaba en torno a los doce años, y duraba hasta los dieciséis o diecisiete. Este periodo consistía ante todo en el aprendizaje de la gramática por medio de la lectura de textos ya clásicos de la literatura común grecorromana. Había que entender el texto, aprender bien las reglas gramaticales y de la corrección tanto hablada como escrita, más las figuras del estilo. Esta educación de base era literaria, pero se complementaba con nociones de música, de aritmética y geometría y con la gimnasia o cultivo del cuerpo.

En Israel, esta segunda fase descuidaba muchos de estos aspectos y se concentraba de nuevo en las Escrituras. El maestro entonces debía ser un rabino. Se prescindía por completo de los clásicos grecorromanos, y se insistía en el aprendizaje de memoria de la Ley sobre todo, y en el estudio de las sentencias de los rabinos (que a principios del siglo III se recogerán en la Misná, como sabemos). Se comentaba la Escritura y se empezaba por tratar las cuestiones, o problemas, legales que para la vida de un judío implicaba someterse a la Ley divina.

En esta educación secundaria es muy posible que Israel comenzara a destacarse también del mundo circundante por el número de alumnos que asistía a la escuela: probablemente mayor que en el entorno pagano. No se pueden dar cifras exactas, pero es posible

que en Israel en torno al cuarenta por ciento de los *niños* recibiera esta educación secundaria, en la cual progresaba también el aprendizaje de un oficio para el futuro. Por ello no es extraño que el citado Flavio Josefo, hombre sin duda de brillante inteligencia, dijera de sí mismo que a la edad de 14 años sacerdotes ilustres de Jerusalén venían a hacerle consultas «sobre algunos puntos precisos de nuestras leyes» (*Vida* 2 [9]). Que un joven destacara en el estudio de la Ley no era extraño, porque —también según la Misná— un muchacho que comenzara con los signos de la pubertad está ya obligado a cumplir toda la Ley (tratado *Nidda* 6,11).

Como esta educación no era obligatoria, es evidente que en el mundo del Año 1 sólo los hijos de las clases medias y altas accedían a esta educación secundaria.

La tercera fase de la educación en el mundo grecorromano se denominaba la *efebía* (*efebo* = «joven»). Duraba un año y era mucho más elitista. Sólo los ciudadanos de clases superiores, o aristocráticas, concedían a sus hijos esta educación. Curiosamente, sin embargo, era en las ciudades griegas la fase educativa que más apoyos públicos recibía, porque se consideraba la preparación inmediata para la vida política ciudadana de los más adinerados. Esta fase consistía sobre todo en estudios de retórica y de arte política elemental, más un aumento de los ejercicios gimnásticos, orientados en el fondo a fines militares. Se procuraba en ella que el joven empezara a sentirse miembro activo de la vida social y política de la ciudad a la que pertenecía.

En el mundo judío del Año 1 no existía la *efebía* como tal, aunque sabemos que las comunidades israelitas de ciudades importantes de la Diáspora, como Alejandría, se esforzaban en que los hijos de sus ciudadanos más pudientes fueran admitidos en esta educación junto con los de los paganos. Pero de esta fase no participaba la inmensa mayoría de los judíos. Sólo aquellos que deseaban continuar el estudio profundo de la Escritura, para ser luego ellos, a su vez, maestros o rabinos, entraban en esta período educativo de algún modo.

Normalmente, en Israel y en la Diáspora, era ésta una educación semiindividual, en pequeños grupos, a la sombra de un maestro más o menos famoso. La «escuela superior» en el Año 1 era la casa de algún rabino, donde se aprendía la Ley y el derecho en mayor profundidad que en la fase anterior. En estos momentos se estudiaban los métodos más variados y profundos de interpretación

de las Escrituras y se aprendían de memoria más sentencias de rabinos. Es de señalar que en el Año 1 estaba aún prohibido por la tradición pasar a letra escrita tanto estas opiniones legales de maestros como sus interpretaciones de la Escritura. Se pensaba que reducirlas a letra escrita era degradar el sentido de palabra viva y vivificante de los textos sagrados: todo debía ser remitido a la memoria.

En conjunto puede decirse que la educación, aunque unilateral, parecía ser mucho más tenida en cuenta en el ámbito judío que en el grecorromano, por lo que no resulta desacertado afirmar, sin caer en exageraciones, que los judíos del Año 1 formaban probablemente el pueblo mejor formado, con mucho, en lectura y escritura del mundo mediterráneo.

El sistema asociativo

Por vida asociativa entendemos la costumbre muy extendida en el mundo grecorromano del Año 1 de reunirse en grupos, clubes o asociaciones con fines cultuales y religiosos o sociales, de convivencia o de ayuda mutua, gastronómicos incluso, y a veces por intereses funerarios o puramente económicos. Esta vida asociativa era muy intensa en todo el Imperio en la época que nos ocupa, más de lo que podemos imaginar hoy. Pocos individuos de la clase media dejaban de ser miembros de alguna u otra asociación, que en muchos casos marcaba su tendencia participativa de la vida pública.

Esta costumbre de asociarse era muy antigua tanto en el mundo griego como en el romano. Se sabe que ya había asociaciones en la Atenas de Solón, en el siglo VI a.C. y que eran tan comunes en el Imperio romano que sus estatutos y modos de reunión estaban regulados en sus líneas generales por una norma especial llamada *Lex Julia de collegiis*, «Ley sobre las asociaciones o colegios», que mencionamos en el capítulo V.

Las asociaciones más comunes eran las religiosas, pues era rasgo típico de la religión griega —a medio camino entre culto cívico y privado— el culto en grupo. En general se desarrollaron más las asociaciones en época helenística debido al espíritu del tiempo: la polis no tenía ya un sentido político pleno, y el ciudadano se unía para celebrar su culto con otros para sentirse más arropado y en sociedad. Normalmente estaban dedicadas las asociaciones a una divinidad cuyo nombre llevaban (muchas a Dioniso o Baco), y su funciones esenciales y mínimas consistían en ofrecer un sacrificio y una comida cultual unas cuantas veces al año.

Los nombres empleados para estas corporaciones eran *koinonía* o «comunidad», *thíasos* o «grupo», *éranos*, del verbo griego *eráo*, «amar» («grupo unido por el afecto») y *hetairía*, del vocablo *hetairos*, «compañero» que bien podemos traducir por «cofradía» (= co-fratría, de *frater*, «hermano» en latín). En las fuentes latinas estas asociaciones se denominaban *collegia*. El grupo de gente asociado solía ser homogéneo, hombres solos, mujeres, comerciantes, aunque también había algunos mixtos con inclusión de esclavos y mujeres. En realidad estas agrupaciones mantenían un estatus a veces difícil de distinguir entre culto familiar, incluso doméstico, y público, y en algunos casos eran reuniones sólo para el culto a los muertos. Para griegos y romanos los cultos de comunidades pequeñas judías —y luego judeocristianas— podían parecer manifestaciones de asociaciones privadas adoradoras de una divinidad extranjera oriental.

Los grupos de cofrades, cuya media era de treinta a cincuenta miembros en el mejor de los casos, se reunían normalmente una vez al mes para honrar a su divinidad o héroe divinizado predilecto. Tenían estatutos bien establecidos, con sus normas de convivencia y sus multas pecuniarias para las infracciones. Normalmente se nombraba un presidente y un secretario-tesorero, que guardaba los estatutos, levantaba actas de las sesiones, en especial si éstas eran importantes, y sobre todo llevaba las cuentas de la asociación. El lugar de reunión eran los locales del templo dedicado a la divinidad en cuestión, o uno privado costeado por todos los socios. A veces estas corporaciones religiosas estaban formadas especialmente por extranjeros, que se reunían para celebrar cultos en honor de sus divinidades locales o nacionales.

A partir sobre todo del final de la época helenística propiamente tal, es decir en el siglo I antes de la era común, aumentaron enormemente en el mundo mediterráneo helenizado las asociaciones con actividades meramente sociales o económicas. Se reunían sobre todo miembros del mismo oficio, aunque no puede afirmarse que se llegara nunca a una especie de «corporación gremial», o guildas, como ocurría en la Edad Media. Las asociaciones de tipo funerario ofrecían una suerte de seguro, gracias a las cotizaciones conservadas en el «tesoro» de la agrupación, para que hubiera un

enterramiento digno del miembro fallecido, una comida en su honor y un último acompañamiento al alma del difunto.

En el Año 1 el Imperio había caído en la cuenta del monto e importancia de la vida asociativa y la había regulado hacía pocos años por medio de la mencionada *Lex Julia de collegiis*, a la que nos referimos al hablar del estatus de los judíos en el Imperio. Tuvo ésta mucha importancia como sistema de control de las asociaciones religiosas «extranjeras», es decir, de culto a dioses no pertenecientes al panteón grecorromano. El judaísmo de la época, y más tarde la secta judeocristiana, con sus liturgias y reuniones, estuvo regida y controlada por esta ley, aunque los judíos tuvieron más privilegios que el resto, como ya sabemos.

Todo lo dicho hasta el momento es el marco natural de las asociaciones o fratrías en Israel, especialmente las de los fariseos, de las que hablaremos más tarde en el capítulo XVIII.

VIII

El ambiente religioso del Imperio Romano

Como dijimos en la Introducción, el Año 1 dio comienzo a un siglo en el que habrían de ocurrir cambios sociopolíticos muy importantes que afectarían al futuro destino del judaísmo, y en el que se produciría el nacimiento del cristianismo. Pero ninguno de estos dos grandes acontecimientos tuvo lugar —sobre todo el segundo— sin influencia clara y notable de las religiones paganas del entorno de Israel. Por ello, este libro que concentra su interés en el mundo en torno al nacimiento de Jesús, ha de dedicar éste y el capítulo siguiente a los rasgos más sobresalientes de la religiosidad grecorromana, sobre todo a los aspectos que más pudieron influir en la génesis de esos dos acontecimientos trascendentales: el judaísmo moderno y el cristianismo.

Características de la religión tradicional grecorromana en el Año 1

La religión tanto griega como romana fue en sus antiquísimos inicios una religión étnica, como el judaísmo, en el sentido de que simplemente se nacía en ella. La participación en la vida religiosa dependía, pues, al principio de que se poseyera la plenitud de los derechos político-cívicos, que se recibían por nacimiento. Sólo un ciudadano de pleno derecho podía tener en la religión parte activa.

Como ocurría con el judaísmo de siempre, tampoco tenía la religión grecorromana aspiración ninguna al universalismo —al contrario que el cristianismo o el islam— ni ansiaba expandirse por medio de proselitismo alguno, ni poseía una casta sacerdotal, ni libros sagrados en los que estuvieran depositadas las verdades reveladas y fueran el fundamento de una teología. Tampoco tenía dogmas, ni fundador

o fundadores (Moisés, Mahoma, Cristo o Pablo de Tarso). Casi diríamos que estaba desprovista en sus orígenes de la noción misma de lo que hoy entendemos por religión, puesto que se circunscribía al «cuidado (*therápeia*) de los dioses», y a los aspectos formales del culto que se les debía (*threskeía*).

Pero como todo proceso humano sufrió notables cambios a lo largo de los siglos. En el Año 1 la mayor parte de los paganos a los que los judíos podían tener en alguna consideración eran fieles de la religión que en este tiempo podemos denominar la común helenístico-romana. Las características peculiares de esta religión en esos momentos son rasgos que concretaban tendencias pretéritas, o que se habían manifestado aunque tímidamente en épocas anteriores. Algunas de esas características son el producto de la visión del mundo, ensanchada y ampliada, que griegos y romanos fueron adquiriendo desde la plena expansión del Imperio (mitad del siglo III a.C.) dentro de un ámbito mentalmente helénico que dominaba ya gran parte del mundo entonces conocido.

En época helenística tardía, como es el Año 1, se puede hablar ya de una fusión plena de las religiones griega y romana. Roma había añadido en realidad muy poco a lo sustancial; incluso durante los tiempos del gigantesco Imperio romano de los siglos II/III d.C. lo esencial de la religión seguía siendo griego. La gran contribución de Roma había sido crear la seguridad de pertenecer a una gran institución con dioses comunes y a la unión de muchos pueblos en un estado común, y muchas veces, con una lengua común.

He aquí los rasgos más característicos o peculiares de la religión helenística grecorromana vigentes en el Año 1:

· Acentuación del *no exclusivismo*. El culto a una divinidad determinada, incluso una devoción casi exclusiva, no excluía la aceptación de otras divinidades. Las exigencias de exclusividad del judaísmo eran casi un escándalo para la mayoría de los paganos. Esta tendencia no exclusivista de la religión pagana se mantenía a pesar de que debamos hablar de un fuerte impulso hacia el monoteísmo, como veremos más adelante.

· *Sincretismo o mezcla*: las divinidades de unos pueblos y otros tendían a identificarse plenamente. Este impulso contribuirá tarde o temprano al monoteísmo y a considerar a todas las divinidades menos la principal como démones o fuerzas secundarias. Las divinidades masculinas se funden entre sí según rasgos y funciones, y lo mismo las femeninas. Del dios principal se piensa que es el mismo en todas partes: la misma divinidad son el semítico Baal Shamayyin («el Dios de los cielos») y Zeus.

A este sincretismo contribuyeron: el contacto de unos pueblos con otros; los asentamientos forzados de gentes en otros lugares; la opinión de los griegos de que el nombre y concepto de una divinidad es traducible como cualquier otra palabra; la atracción que sentían los griegos por las cosas foráneas cuando les parecían de altura.

Este sincretismo o combinación de dioses favoreció que se unieran también los cultos, o que unos tomaran préstamos de otros. Hubo en esta época notable transferencia de ideas religiosas a la religión grecorromana y reinterpretación de antiguos conceptos religiosos extranjeros en moldes griegos.

· *Retroceso del antropomorfismo —es decir, de la tendencia a concebir los dioses con formas parecidas a las humanas—* en favor de una adoración más intelectual del *poder* representado por esas divinidades. Las gentes de esta época mostraban mayor interés por las acciones divinas que por las personalidades en sí de los dioses.

La orientación de la mente religiosa helenística más hacia el poder que hacia la figura de una divinidad determinada se une, sobre todo desde el comienzo del Imperio, a una fascinación por las cosas ocultas, al igual que ocurre en el mundo de hoy: la decadencia del cristianismo favorece en almas religiosas pero incultas un interés por los fenómenos ocultos y los poderes que esconden. Esta tendencia llevó a una potenciación de la magia y de la astrología, pero a la vez ayudó al culto del Emperador, que encarna en la tierra el poderío de la divinidad, como veremos. La potencia o el poder religiosos son conceptos no claramente definibles, fascinantes y maravillosos, y sus manifestaciones merecen por parte de la mayoría la admiración, el respeto y el culto.

· Tendencia a *adorar divinidades más abstractas*, lo que llevó a la deificación de virtudes y beneficios, o a la personificación divina de ideas abstractas. El espíritu grecorromano tendía a no dejar las cosas difuminadas e indefinidas, y procuraba en esta época designar a la deidad por el beneficio que comportaba para el ser humano, o bien deificar este beneficio como si se tratara de una divinidad en sí misma (las diosas *Salus*; *Libertas*, *Victoria*). De modo especial, en el imperio helenístico-romano la *Concordia* y la *Paz* fueron divinidades con templos a ellas asignados. También el culto a la diosa *Suerte* (griego *Týche*) se extendió notablemente.

· *Demonización de la religión* como consecuencia de la potenciación de la creencia en dioses menores. Esto quiere decir que las gentes gustaban de incluir entre sus devociones la adoración no sólo de los dioses importantes sino de los «démones» o divinidades menores, algunas de las cuales hemos nombrado en el apartado anterior.

No debemos entender «démones» simplemente como «demonios» en el sentido de hoy día, aunque la atribución de los hechos tristes o desgraciados de la vida a la acción de esos dioses menores llevó a que la palabra demon/demonio adquiriera un sentido peyorativo. Aparte de dioses de segunda categoría, los démones eran los poderes abstractos personificados arriba mencionados, los «espíritus» (también los ángeles) y los responsables de lo inexplicable en la naturaleza humana; los démones eran los que rellenaban ese vacío entre unas divinidades quizá muy inaccesibles y los seres humanos. Ya antes del Año 1, el mundo supralunar era el ámbito de los dioses; la tierra, el lugar de los hombres y el mundo infralunar (aire), el de los démones.

· Aumento de la creencia en el *poder ineluctable del Hado* (latín, *fatum*) y, a la vez, de la creencia en divinidades que podían dominar este Hado (Asclepio, o deidades orientales como Isis y Sarapis).

· *Crecimiento de la afición por la astrología*, es decir, por el estudio o escrutinio de la influencia del poder de los astros sobre el destino de los hombres.

· *Aumento del prestigio de la magia*. Los antiguos no distinguían a menudo entre magia y religión. En la antigüedad que nos ocupa crecieron mucho las supersticiones, la brujería, el uso de amuletos y la creencia en el poder mágico de ciertas estatuas, ensalmos y maldiciones.

Nos queda una característica general, importante, que merece una consideración aparte.

La divinidad: politeísmo y monoteísmo

Los dioses más importantes del mundo grecorromano que vivía en torno a Israel eran muy antiguos. Los descubrimientos, sobre todo, de las tablillas micénicas de los siglos XV y XIV a.C. nos muestran que en el panteón de los griegos de aquella época —hace hoy unos 3.500 años— estaban prácticamente los mismos dioses, de raigambre indoeuropea, que luego encontramos en Grecia desde los

primeros testimonios de su literatura, por ejemplo en Homero. Lo mismo debe decirse del mundo romano, aunque ahí sabemos que había también una buena cantidad de divinidades propias de los distintos pueblos itálicos, igualmente indoeuropeos.

A pesar de una fe tan milenaria, entre las personas cultas de la época que consideramos se consolidó la tendencia *hacia al monoteísmo* manifestada tiempo atrás, aunque no de modo único. La filosofía popularizada hizo que se difundieran entre las gentes las críticas ya antiguas al politeísmo y las razones de los filósofos reconocidos del glorioso pasado —como Jenófanes, Antístenes, Platón, Aristóteles— que favorecían el monoteísmo de un Primer Principio primero, aunque cada uno de ellos lo entendiera de un modo distinto: Bien, Uno, Primera Causa. La tendencia al monoteísmo iba unida al curso que había tomado la alta política en el Imperio: circulaba la idea de que «como era lógico que en el cielo reinara una divinidad única, así en la tierra era igualmente lógico que gobernara un monarca único, el emperador».

En el Año 1 se llegó a que casi todos los que cultivaban la filosofía abrazaran al menos un monoteísmo práctico. Los dioses podían quedar teóricamente aceptados, pero eran relegados a la función de meros démones, a entidades secundarias entre el hombre y el único ser verdaderamente divino, el Dios único.

El conocimiento de este ser supremo no representó un problema especial para la generalidad de las gentes de esta época. Aunque los mismos filósofos proclamaran que Dios era en sí incognoscible, era también teoría general que el ser humano podía conocerlo por sus obras, e incluso que existía una vía intelectual para «comprender» y llegar a saber algo de las características de su impenetrable esencia: tenía que ser inmutable, eterno, bondadoso e implicado en la creación del mundo y en su gobierno. Se añadía también la idea de que con la práctica de las virtudes la mente quedaba purificada y podía conseguir de forma natural un mejor conocimiento de la divinidad.

La tendencia al monoteísmo se vio también reforzada por la contribución de los adeptos a la religión astral, es decir, aquellos que identificaban a los dioses con astros y estrellas. Estos dioses eran no sólo eternos, sino también universales, para todos; su poder no estaba limitado por el tiempo, el espacio, las regiones o las razas. Esta adoración a unos astros que podría conllevar un politeísmo claro, dada la pluralidad de ellos, acabó convirtiéndose en el mundo grecorromano en un monoteísmo práctico cuyo centro era el Sol.

Augusto en torno al Año 1, y luego el resto de los emperadores, se interesaron en propagar la idea arriba mencionada: así como el Sol era uno, de igual modo sobre la tierra el gobernante debía ser único; el imperio concentrado en una sola mano era el reflejo de la monarquía celeste.

La relación con la divinidad: el sacrificio

El sacrificio a los dioses olímpicos era el acto religioso más significativo para la sociedad grecorromana seguido, en segundo lugar, por la ofrenda de otros dones y la plegaria. El acto ritual tenía su mejor momento en el sacrificio cruento de animales, pero también había ofrendas de otros alimentos, como panes, harina, aceite y vino. El sacrifico podía ser privado o público, a los dioses o a los héroes, y sus motivos podían ser la alabanza, la acción de gracias o la súplica.

El animal apropiado por excelencia para el sacrificio era el buey, costoso por su peso e importancia para el campo y la alimentación humana. Pero su mismo costo hacía que se sacrificaran raramente. Mucho más comunes eran los sacrificios de otros animales menores como cerdos, cabras y ovejas (siempre aptos para la alimentación humana). Los animales debían ser sin defecto. Si el sacrificio iba destinado a los muertos, a los héroes o a las divinidades inferiores, la víctima era por lo general enteramente quemada. Ello comportaba la idea de una cierta contaminación o alejamiento de la realidad inferior por parte del hombre, que no tocaba nada de lo sacrificado. Por el contrario, si el sacrificio iba destinado a los dioses superiores, los mortales participaban gozosamente de la carne, que no debía ser consumida por el fuego (sólo la grasa y los huesos).

El dios estaba invitado a estar de algún modo presente en el sacrificio, lo que se manifestaba simbólicamente gracias a la presencia de su estatua. El motivo del sacrificio no era propiamente establecer una comunión sacrificante/divinidad, aunque no se excluyera, sino regalar algo a la divinidad, un don de acción de gracias o de cualquier otro tipo, con la intención de que la divinidad estuviera contenta, o si había estado enfadada por alguna falta, se considerara desagraviada. El sacrificio era el momento de encuentro entre los seres extrahumanos y el mundo de los hombres, pero a la vez reproducía la separación entre los dos mundos.

El sentimiento dominante en un sacrificio de la religión grecorromana era el expresado por el proverbio latino «*do ut des*», «te doy para que tú me des». Sócrates lo afirmaba claramente: «Sacrificar es ofrecer dones a los dioses», y luego añadía: «Un acto religioso consiste en una permuta entre dioses y hombres» (Platón, *Eutifrón*, 14C-E). Así pues, el sacrificio era ante todo una suerte de intercambio. Cuanto mejor y más costosa la ofrenda, más aceptable por parte de los dioses. Era natural que los filósofos —al igual que los profetas del Antiguo Testamento— atacaran esta actitud y afirmaran que lo que verdaderamente contaba era la intención del corazón.

El tipo de víctimas servía para distinguir a los destinatarios. Los dioses del mundo subterráneo, de las partes «inferiores» o Hades, o los héroes y los difuntos, recibían víctimas de piel negra; las destinadas a los dioses olímpicos eran de piel clara. Los lugares de los sacrificios y la forma de los altares definían también la dimensión cultual y la importancia de dioses y héroes. Para los dioses el altar era una mesa elevada y de piedra, colocada normalmente en el recinto sagrado, delante del templo; para los héroes y difuntos era un altar bajo, a veces una fosa sacrificial, cerca de la tumba respectiva.

En los casos más solemnes era usual el siguiente escenario en un sacrificio: una procesión conducía al animal delante del altar, precedida por una muchacha virgen que portaba un cesto donde iba el cuchillo sacrificial, la «espada», cubierto de panecillos, hogazas y cereales. Después de una invocación y de las plegarias convenientes, y tras arrojar algunos granos de trigo, o de otro cereal, sobre la víctima y el altar, el oficiante —experto matarife— cortaba un mechón de pelo de la cabeza del animal que a continuación iba a ser degollado. Cualquier inclinación o movimiento de la cabeza del animal significaba que éste aceptaba ser sacrificado en honor de la divinidad. Tras la muerte de la víctima, la sangre se recogía en un recipiente y con ella se asperjaba el altar todo alrededor. Luego se procedía al descuartizamiento. La carne se cortaba al modo usual de los expertos carniceros, se cocía, se distribuía de inmediato entre los participantes y generalmente era ingerida allí mismo en honor de los dioses, mientras que las vísceras y los huesos con gran parte de la grasa eran consumidas por el fuego sobre el altar, también en honor de la divinidad.

El sacrificio vicario

Una idea asociada con el sacrificio en la religión y la cultura paganas del Año 1, de consecuencias trascendentales para el futuro —sobre todo de la religión cristiana—, era la noción del sacrificio vicario. Por esta expresión debe entenderse una «muerte deliberadamente buscada o aceptada, dirigida de modo explícito a garantizar la salvación de otras personas del Destino o de la muerte presente o venidera», es decir, «la conciencia de que era *posible y eficaz* que una persona asumiera el sufrimiento, la muerte o el destino de otra, de modo que mediante su propia aniquilación pudiera salvar a ese otro» (Versnel, pp. 41.55).

Está muy extendida hoy día la convicción de que esta idea de sacrificio vicario nació en el mundo judío, porque aparece de un modo un tanto confuso en 2 Macabeos 7, 37-38, donde se narra la gloriosa muerte de siete hermanos por amor a la ley divina durante la persecución de Antíoco IV Epífanes. Pero en realidad este texto no afirma de ningún modo que esos mártires murieran «en vez de» o «para *salvar*» a otro, sino ante todo por ser celosos de la Ley, es decir, fieles a la observancia de las normas dictadas por Dios. Y resulta que este pasaje de 2 Macabeos es el texto más claro que poseemos al respecto en el ámbito judío. De esta escasez de testimonios debe deducirse que el concepto de sufrimiento vicario, es decir, por y en vez de otra persona, no era en absoluto común en el judaísmo del siglo I a.C. ni después.

Por el contrario, la noción de morir por o en vez de otro, de modo que pudiera salvarse la familia, la comunidad o la patria de un desastre inminente y real, se encuentra en muchos mitos y leyendas griegos y romanos. Eurípides recoge algunos de ellos en sus tragedias. En *Las Fenicias* se ve claro cómo Creonte, el rey, se dispone a morir para redimir a su país (v. 969), y la bella Alcestis se prepara a morir voluntariamente para salvar la vida de su esposo. De hecho muere efectivamente en su lugar (*Alcestis,* vv. 155.284). Lo mismo se ve en relatos diversos presentados por los historiadores grecorromanos: Tito Livio recoge la noticia de un cónsul romano que viéndose perdido en una batalla ofrece su vida en favor del pueblo y de los ciudadanos romanos para que éstos se salven (*Historia* VIII 6,12).

En época más cercana al Año 1 la figura de Alcestis se aducía repetidamente en la literatura como ejemplo de muerte vicaria. Según Lucio Anneo Séneca (*Epístolas* XXIV 6) en todas las escuelas del Imperio los niños recitaban fábulas ejemplarizantes que mostraban

cómo los héroes habían sacrificado voluntariamente sus vidas en pro de otros, y del mismo modo se había hecho popular en las novelas el tema del sacrificio de la propia persona en pro del amado. Igualmente no era en absoluto idea extraña en la época ofrecer la vida propia a favor, por ejemplo, del emperador enfermo, para que éste recobrara la salud (Versnel, pp. 43-51). Así pues, todo apunta a que es en el ámbito de la religiosidad grecorromana donde se observa cómo es absolutamente popular y común la idea de que un ser humano puede dar su vida para salvar la de otros. Es evidente que tal noción tendrá su trascendencia en el cristianismo naciente y en su interpretación de la muerte de Jesús.

Concepciones de ultratumba

En el mundo griego a partir del siglo VI a.C., época en la que empezaron a circular diversas *teogonías* que tenían como pretendido autor a Orfeo, comienza a difundirse una doctrina bastante coherente sobre el destino de los seres humanos tras la muerte. Esta doctrina era el resultado de una concepción del hombre en dos partes distintas: alma, superior, espiritual, y cuerpo, inferior, material. Lógicamente estas dos partes tan diversas debían tener diferentes destinos. En aquella época tal división suponía una radical novedad —la religión judía nada sabía de ella en esos momentos— de la que había que extraer las consecuencias. En esos tiempos tempranos se llegó en Grecia a la convicción, particularmente por el perentorio argumento de buscar en otro mundo la efectividad de una justicia que en el presente brilla muchas veces por su ausencia, de la existencia de premios y castigos para los humanos en otra vida tras la muerte, según hubiera sido su comportamiento en esta vida terrena.

Hay que indicar con todo que en el mundo influido por los órficos el destino del alma en el otro mundo no dependía propiamente de una conducta moral, sino sobre todo del fiel cumplimiento de unos ritos. Más tarde pareció que este concepto de salvación semiautomática, mecánica, por mero cumplimiento de gestos rituales sin tener en cuenta las acciones de valor moral, no era de recibo, por lo que posteriormente se abrió paso la idea de un más allá para las almas inmortales, en el que el destino de éstas se ligará no simplemente a ritos bien ejecutados, sino a que el alma haya sido buena o malvada en esta vida.

Las doctrinas órficas y pitagóricas sobre la inmortalidad del alma fueron aceptadas y defendidas con nuevos argumentos por Platón y sus sucesores a partir del siglo IV a.C., quienes hicieron suyas también las nociones de los castigos ultraterrenos en conexión con la necesidad de que se cumpliera la justicia divina y la oportuna retribución, como hemos visto. «En el Hades pagaremos con un castigo por cuantos crímenes hayamos cometido aquí, bien nosotros, bien los hijos de nuestros hijos», dice un personaje en la *República* de Platón (366 A). La versión popularizada del sistema platónico, que se expandió notablemente por el mundo antiguo, contribuyó al realce de todas estas ideas.

Desarrolladas primero estas nociones en pequeños grupos, ejercieron luego sobre el pueblo sencillo de Grecia una notable influencia, a lo que parece por la difusión de libritos que la contenían, por la participación de las gentes en iniciaciones religiosas, los «misterios», y por las prédicas en plazas y mercados de «misioneros» órficos y de filósofos ambulantes, discípulos de Pitágoras y de Platón. Estas gentes propagaban la creencia en la inmortalidad de la mejor parte del hombre, el alma, y la convicción de la existencia de lugares en otro mundo donde se premia o castiga a los humanos tras la muerte.

La idea de la inmortalidad del alma, al surtir su efecto en el pueblo, se traducía en algunos aspectos del culto a los muertos: se les llevaba a las tumbas abundante comida y bebida, pensando que podían gozar de ellas después de la muerte si habían sido justos. Se colocaban sobre las tumbas «tablillas de defixión», que contenían maldiciones sobre los enemigos, para que los difuntos las ejecutaran en favor de sus amigos, puesto que sus almas seguían con vida. Incluso las almas de los que morían violentamente o no habían recibido sepultura —que se suponía vagaban por las proximidades de las tumbas— podían ser convencidas por diversos encantamientos a actuar en provecho de quien las controlara (véase capítulo X).

La unión del pensamiento filosófico con la imaginación popular llevó a pensar que no podían estar en el mismo lugar las zonas de castigo y las de bienaventuranza. Por ello, el emplazamiento del lugar de la felicidad ultraterrena comenzó a concebirse como situado en las alturas, en el cielo, más allá del mundo lunar, y las áreas de castigo se imaginaron localizadas en el lóbrego fondo de la tierra, las zonas inferiores o «infierno».

La creencia en la inmortalidad del alma se concretaba también en muchos casos en la convicción de la «metempsícosis» o trasmigración. Las almas, separadas de los cuerpos de los difuntos y no debidamente purificadas, vagaban por el mundo aéreo en espera de poder ingresar en otro receptáculo corpóreo y temporal para que, terminado ya su periplo terreno, recibieran un premio o castigo eternos. En otros casos, sin la idea de la trasmigración, se pensaba simplemente que, tras la muerte y un justo juicio divino, cada alma —creada por la divinidad *ex profeso* para cada ser humano— habría de recoger los premios y castigos merecidos por su comportamiento durante la vida.

En el mundo griego, los premios se recibían en las llamadas «islas de los bienaventurados», o «campos elíseos», y la descripción de la bienandanza que allí se disfrutaba no variaba mucho de lo que cualquier espíritu cristiano sencillo de hoy se imagina ser la felicidad en el cielo. Se insistía sobre todo en las nociones de «reposo» tras la fatiga de la vida, en la «contemplación» feliz de la divinidad, o en la participación en un «banquete» perdurable con los dioses en un gozo eterno.

Los segundos, los castigos, se situaron en el *Hades*, también llamado *Averno* o *Tártaro*. Las descripciones de este lugar en lo más profundo de la tierra, con sus terribles castigos, su ominosa oscuridad, su duración muy larga o eterna, etc., se generaron siglos antes del Año 1 y llegó a invadir hasta las obras de eximios literatos como Virgilio, quien entra de lleno en la época que consideramos en este libro.

El judaísmo helenístico ya desde el siglo III a.C. acoge con gozo estas ideas del mundo de ultratumba que le servían de maravilla para completar algunas lagunas de sus libros sagrados: hemos indicado ya que los estratos más antiguos del Antiguo Testamento no conocen la idea de la inmortalidad del alma, de la resurrección y de la vida ultramundana.

Para dar cuerpo a esta afirmación tomaré prestadas unas líneas del libro *Biblia y Helenismo*, p. 131. Para cerciorarse de ella «basta con leer seguidos dos pasajes bíblicos que muestran ideas radicalmente opuestas respecto a algo hoy tan básico en una religión como las concepciones de la vida futura. Son textos que distan entre sí unos doscientos años.

El primero es del *Eclesiastés:*

> Y yo, por mí, alabo la alegría, ya que otra cosa buena no existe para el hombre bajo el sol, si no es comer, beber y divertirse (8,15). ¿Quién sabe si el aliento de vida de los humanos asciende hacia arriba y si el hálito de vida de la bestia desciende hacia abajo, a la tierra? Veo que no hay para el hombre otra cosa que gozarse en sus obras, pues esa es su paga. Pues, ¿quién lo guiará a contemplar lo que ha de suceder después de él? (3,21-22).

Como puede observarse, estas líneas respiran un notable pesimismo. El autor, de hacia principios del siglo III a. C., un judío piadoso sin duda, está totalmente convencido de que la vida del ser humano se acaba aquí, en la tierra, que no existe el más allá, que no hay alma distinta a la del hálito vital, y que éste no es inmortal; no hay retribución ni castigo en una vida futura. Lo único que compete al hombre razonable es atenerse a la ley divina, cierto, pero disfrutar y pasarlo lo mejor posible en esta vida. No hay otra.

Y ahora confróntese esta concepción con la que destilan las siguientes líneas del libro de la *Sabiduría*, escritas probablemente en torno al Año 1 (unos cincuenta años arriba o abajo) en contra o para corregir la visión anterior:

> Porque Dios creó al hombre incorruptible, lo hizo a imagen de su misma naturaleza..., las almas de los justos están en manos de Dios y no les alcanzará tormento alguno..., porque sus elegidos hallan gracia y misericordia, en cambio los impíos recibirán el castigo que sus pensamientos merecen (2,23-3,10); Atender a las leyes de Dios es asegurarse la incorruptibilidad (6,18).

Es evidente el cambio: el autor de la *Sabiduría* distingue en el ser humano un alma y un cuerpo, y afirma la inmortalidad de la primera, la existencia de un mundo futuro tras la muerte y la retribución acorde con las obras».

La aceptación de las ideas griegas sobre el más allá por parte del judaísmo helenístico tendrá enormes consecuencias para la visión de los «novísimos» del cristianismo, simplemente heredero en este aspecto de lo que, a su vez, el judaísmo helenizado de los siglos III-I a.C. había recibido de los griegos.

Así pues, en el Año 1 las concepciones del más allá estaban bastante bien fijadas tanto en ámbitos intelectuales como en los meramente populares, y cuando al cabo de unos cincuenta años nazca el cristianismo apenas tendrá que innovar en este terreno, sino recibir y en todo caso ampliar una rica y consolidada herencia.

El mundo de la ética pagana

La religión cívica grecorromana apenas ofrecía a sus fieles directrices morales, sino sólo la veneración de los dioses por medio del culto, de los sacrificios y de las procesiones sagradas. Por ello en el Año 1 los espíritus religiosos buscaban en la filosofía una guía ética que no hallaban en la religión. En general sólo la filosofía podía proporcionar un medio de conversión desde una vida libertina a la virtud y un modo de limpieza del alma. A partir de Sócrates era un bien común y aceptado que lo importante para el ser humano es el alma y que el primer deber del individuo es cultivarla. De ahí el gran desarrollo de las doctrinas éticas.

En el Año 1 era la ética *de la filosofía estoica* la que gozaba de la mayor difusión entre las gentes. Las prescripciones morales, que los predicadores callejeros impartían al pueblo en forma de máximas, sentencias o de historias edificantes calaban muy hondo en la población del Imperio: los cuadros de deberes, es decir, las listas de virtudes que debían practicarse o los vicios a evitar alcanzaron una enorme difusión, incluso entre los judíos. Tales listas afectaban al ámbito personal, a las relaciones entre maridos y mujeres, o entre padres e hijos, a los deberes ciudadanos, a las obligaciones en el servicio a los amos si se era esclavo, etc., es decir a todas las esferas de la vida.

Un ejemplo recogido del Nuevo Testamento, el cual a su vez lo toma de la filosofía estoica popularizada, es el texto de *Colosenses* 3,18-4,1, que apenas está cristianizado:

> Mujeres, subordinaos a vuestros maridos, como conviene en el Señor. Maridos, amad a vuestras mujeres y no seáis agrios con ellas. Hijos, obedeced en todo a vuestros padres, que esto es grato en los cristianos (literalmente, «en el Señor»). Padres, no exasperéis a vuestros hijos, para que no se depriman. Esclavos, obedeced en todo a vuestros amos humanos, no en lo que se ve, para quedar bien, sino de todo corazón [...] Amos, procurad a los esclavos lo que es justo y equitativo, sabiendo que también vosotros tenéis un amo en el cielo.

Igualmente, era bien acogido por el judaísmo el sistema ético derivado del platonismo. Éste relacionaba con su teoría de las ideas la división tripartita del alma humana, asignando a cada una de ellas las virtudes correspondientes. La parte superior, o intelectiva, debía aspirar a la adquisición de todas las virtudes intelectuales,

especialmente la sabiduría; a la parte irascible, o media, del alma le correspondía sobre todo el valor; y a la inferior o apetitiva, el autocontrol o dominio de sí mismo. El conjunto de todas las virtudes era el soporte para alcanzar el compendio de ellas: la justicia.

Los cínicos se encargaron igualmente de propalar sobre todo la idea de que debía otorgarse el mayor cuidado posible al alma, prestando al cuerpo sólo la indispensable atención. La virtud era consustancial de hecho con la naturaleza humana, y se podía practicar de manera autónoma, sin ayuda de la divinidad, viviendo de acuerdo con la naturaleza.



IX

Dioses y hombres

La divinidad tiene hijos entre los hombres

Una de las características más usuales de la religión grecorromana y que a la vez más espanto y aversión provocaba en los judíos del Año 1, y de todos los tiempos, era la posibilidad y la realidad de que los dioses pudieran tener hijos entre los hombres, o que algún ser humano fuera con total verismo y naturalidad hijo físico y real de un dios.

La realización fáctica de esta posibilidad era un hecho tan evidente para los paganos del Año 1 que no es necesario detenerse aquí en demostrarlo. Aquel que conozca un poco, mínimamente incluso, la mitología grecorromana es bien consciente de ello. Un ejemplo palpable, objeto de feroces críticas de los judíos en época helenística, es la prole de Zeus, quien tuvo una descendencia numerosa entre los humanos. Sus amores con mujeres eran legendarios y de ellos habían nacido personajes como Corinto (fundador de la ciudad a la que dio su nombre) o Parrasio, héroe de la región de Arcadia; Electra, esposa de Córito, rey etrusco, que unida a Zeus engendra a Dárdano, del que procede la dinastía real de Troya; o Perseo, el héroe de la ciudad de Argos, hijo de Zeus y Dánae..., etc. Y por acercarnos un poco más a la época que nos concierne, una inscripción de Éfeso (del 48 a.C.: *Sylloge Inscriptionum Graecarum*[3], 760) dice claramente que Julio César es descendiente de Ares y Afrodita, es decir, de Marte y Venus.

Del resto de los dioses podía afirmarse lo mismo.

La divinización de seres humanos. El culto a los héroes y al Emperador

Otra curiosa y aborrecible característica de la religiosidad grecorromana a los ojos de los judíos era la exaltación de los seres humanos a

la categoría de dios. Desde mucho antes del Año 1 el pensamiento religioso griego vulgar había divinizado a ciertos seres humanos sobresalientes. Lo que se sabe del culto a los héroes muestra que la línea divisoria entre hombres y dioses, concebidos antropomórficamente, no era en absoluto infranqueable. Los héroes griegos fueron claramente seres humanos —aunque la inmensa mayoría de ellos tenía una semilla divina en su interior— que se habían transformado en dioses a causa de la bondad de los beneficios conferidos a otros, o bien por sus hazañas extraordinarias. Por ello, en la mentalidad de un pagano del Año 1 estaba abierta la posibilidad de tratar a hombres sobresalientes *en esta vida* como dignos *ya* de recibir honores parecidos a los divinos.

Un ejemplo de culto a un héroe relativamente contemporáneo es el de Teseo, hijo de Poseidón. Teseo fue un rey mítico de Atenas, famoso por haber sido encerrado en el laberinto de Minos, en Creta, pero también por haber podido salir de aquella trampa gracias a que Ariadna, hija de Minos, enamorada de él le dio un ovillo, que iba desenrollando a medida que avanzaba, como sabemos por el mito.

Cuenta Plutarco (*Teseo* 35,5-36,3): «En tiempos posteriores (es decir, de la guerra contra los persas, las denominadas 'guerras médicas') hubo muchas razones que movieron a los atenienses a honrar a Teseo como un héroe. Especialmente importante fue el que algunos que habían luchado en la batalla de Maratón afirmaran que habían visto a Teseo con armadura completa arremeter contra los persas. Cuando después de la guerra (476/475 a.C.) los atenienses formularon una pregunta al oráculo de Delfos, la Pitia les respondió que debían recoger los restos de Teseo y volverlos a enterrar de modo más digno. Así lo hicieron y cuando recobraron sus huesos, los atenienses los recibieron con procesiones y ofrendas como si Teseo fuera a volver vivo a la ciudad. Entonces lo enterraron en el Gimnasio y ese lugar (se hizo sagrado) y se convirtió en tierra de asilo para esclavos y otros desgraciados perseguidos por los poderosos, puesto que Teseo había sido un hombre que había dado protección y ayuda a los oprimidos y había hecho caso de sus súplicas».

En la época helenístico-romana, el *culto a un ser humano* como dios y salvador expresaba la predisposición a aceptar sin especiales dificultades la idea de un humano con predicados divinos, al igual que antes hemos visto que no había dificultad en admitir que los

dioses tienen hijos entre los hombres. El mundo de la Hélade y de Roma no hacía aquí otra cosa que unirse a una corriente de pensamiento ampliamente extendida ya en todo el Oriente Medio que afectaba a los faraones de Egipto y a los monarcas orientales. El faraón en Egipto era rey porque era divino, hijo de un dios, de un dios encarnado, el monarca precedente. Su coronación confirmaba a los ojos de todos su divinidad, y al rey se le transfería en ese acto poderes más que humanos que procedían de objetos sagrados. La «divinidad» de los monarcas asiro-babilonios y la de sus sucesores, los emperadores persas, no era menos cierta para sus súbditos aunque con otros matices. En este ámbito el rey era más una divinidad por razón de oficio. Era propiamente el siervo elegido de los dioses para el ejercicio en la tierra de ciertas funciones divinas. El orden político estaba divinamente dispuesto, y el rey era el lazo necesario entre el pueblo y los poderes divinos. Las insignias del monarca mostraban los poderes de la realeza, y hacían del recipiendario un sujeto apto para gobernar. El rey tenía, pues, el lugar de la divinidad en relación con el pueblo.

Estas ideas son importantes por dos motivos cuando se consideran, a sólo una cincuentena del Año 1, desde una perspectiva cristiana. Primero, porque su derivación, el culto al Emperador, fue uno de los motivos de choque frontal entre la religión pagana y el cristianismo. Y en segundo lugar, porque en este culto al soberano, que supone la posibilidad de deificación de un ser humano, la historia de las religiones ha visto un precedente y como una vía indirecta para la creación de una atmósfera religiosa que eliminaba barreras psicológicas para que los cristianos no tuvieran dificultades internas en considerar a un hombre, Jesús de Nazaret, un ser divino. Por otro lado, la línea divisoria entre judaísmo y cristianismo se traza claramente cuando el segundo cruza la raya roja y considera Dios a Jesús de Nazaret.

La divinización de seres humanos comenzó en la religiosidad grecorromana como una expresión de gratitud a los benefactores y se transformó luego en expresión de homenaje, respeto y lealtad. Al principio, el culto a un ser humano debió de ser —como ocurría con en el sacrifico— un caso más de «don» al gobernante exitoso a cambio de su protección. Es decir, al principio pudo ser una manifestación de extremo respeto, muy parecido, aunque sin llegar a ser igual, al que se tenía por los dioses. En esos primeros instantes el sentido religioso de la veneración respetuosa hacia el gobernante

servía no sólo como testimonio de lealtad, sino sobre todo como medio para asegurarse el afecto del poderoso. Y por otra parte, el bienestar material y político producido por un buen gobierno en época de bonanza podía suscitar en la plebe un sentimiento casi religioso de gratitud y veneración.

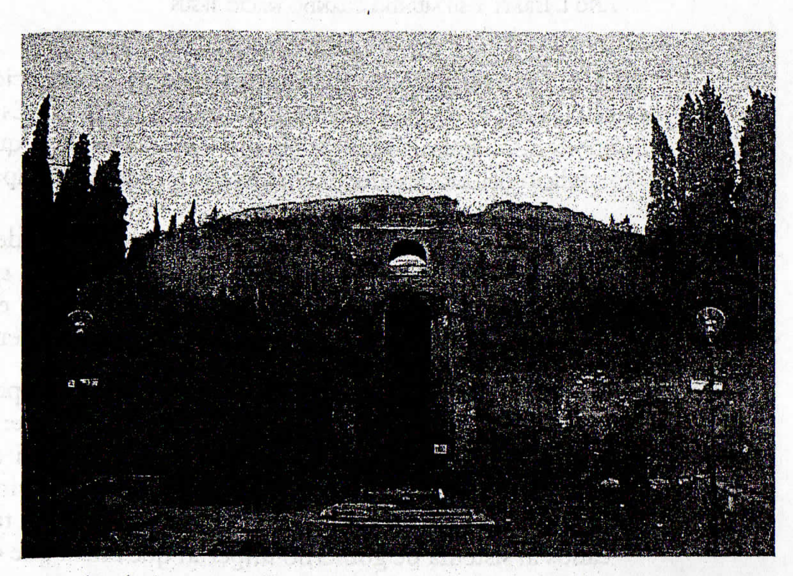
Éste parece ser el caso del primer testimonio que poseemos de casi veneración de un ser humano en el ámbito geográfico que nos interesa, que se remonta al año 404 a.C. Se trata de la ofrenda de honores divinos a un hombre *en vida*: a Lisandro, espartano, el héroe de la Guerra del Peloponeso, el general que dio la puntilla a Atenas tras una larga y terrible guerra. Que así ocurrió lo sabemos por un fragmento del historiador Duris, quien escribió una historia especial de la isla de Samos en donde recogía la siguiente noticia:

> Lisandro fue el primer griego al que las ciudades levantaron altares y ofrecieron sacrificios *como a un dios*, el primero también al que se le ofrecieron himnos.

Consagrar altares, presentar ofrendas y cantar peanes son honores que se reservan a los Olímpicos. La expresión de piedad de los samios se debía a su agradecimiento personal hacia Lisandro que les había restituido su patria, soberanía y hacienda, es decir, una reacción ante la *salvación y ayuda*.

Citaremos sólo un ejemplo más, e impresionante, que prueba la antigüedad de esta tendencia hacia la deificación de seres humanos en ámbito griego. Se trata del caso de Demetrio, un general brillantísimo y de arrolladora personalidad, a quien apodaban *Poliorcetes*, el «conquistador de ciudades». En el 307 a.C. este personaje liberó a Atenas de un gobierno tiránico y de la ocupación de los macedonios. En el 304 volvió a visitar la ciudad. El lugar donde se apeó del carro fue declarado sagrado y se erigió allí un altar. Más tarde un poeta innominado compuso un himno sacro en su honor que recoge también el historiador Duris. Esta composición poética manifestaba lo siguiente:

> Los grandes dioses se han acercado amistosamente a nuestra ciudad. Han sido Deméter y Demetrio los que nos han aportado esta hora feliz... Éste, con rostro alegre como compete a un dios, hermoso y sonriente se ha acercado a nosotros. Sus amigos están alrededor de él, y Demetrio ocupa la posición central, como si sus fieles fueran las estrellas y Demetrio el sol.



Mausoleo de Augusto en Roma.

> Te saludamos, oh hijo del poderoso Poseidón y de Afrodita. Los otros dioses viven muy apartados y no tienen oídos, o no existen, o no se preocupan en absoluto de nosotros. A ti, sin embargo, te vemos presente; no en estatua de piedra o de madera, sino vivo. Por ello elevamos a ti nuestras súplicas. En primer lugar, dilecto, procúranos la paz, pues tú eres el Señor. Lucha contra la Esfinge que domina no sólo Tebas, sino toda la Hélade, contra el etolio cuyo asiento está en la roca, que ahora como en tiempos pasados nos roba nuestras gentes y las arrastra como esclavas (*Die Fragmente des griechischen Historiker*, 76 F 13).

El testimonio es impresionante y no requiere apenas comentario: la aparición de Demetrio es una parusía divina; su sonrisa es igual a la de los dioses benefactores; su presencia es como la del sol, rodeado de otros astros. Demos un salto ahora hacia delante hasta la cercanía del Año 1. A Julio César se le otorgaron en vida honores de héroe, incluso más. Se conserva una inscripción de la ciudad de Demetrias, en Tesalia, que afirma seca y rotundamente: «Gayo Julio César. Dios» (*Inscriptiones Graecae*/SE XIV 474). Otra inscripción del siglo I a.C. (Dittemberger, *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*, 383) proclamaba de otro personaje, el monarca Antíoco I de Comagene, que era «gran rey, dios justo, divinidad manifiesta a los hombres». Y respecto a Augusto

debemos traer a la mente de nuevo la famosa inscripción (Dittemberger, *OGIS*, 458), que hemos citado en el capítulo II. Es un decreto del año 9 a.C. de la ciudad de Priene, en Asia Menor, que celebraba el natalicio del Emperador. Recordemos las ideas principales:

· La divina providencia ha colmado a Augusto de poder divino.
· Su manifestación en esta ciudad es como una *epifanía* divina.
· El nacimiento de Augusto es para el mundo el comienzo de alegres nuevas (*euaggélion* = «evangelio», buena nueva).

El último desarrollo del culto al Emperador pertenece plenamente a la época que consideramos. Fue el siguiente: cuando aceptó honores divinos en el Oriente, Augusto insistió en que su nombre tenía que estar asociado con el de Roma, como divinidad personificada. Así que los templos a él consagrados debían también ir dedicados al sistema de gobierno imperial que era el que otorgaba la paz y todos los beneficios (*Roma y Augusto*).

De este modo las nociones del culto ciudadano tradicional se orientaron hacia Roma, la ciudad universal que al personificarse encarnaba el sistema, y hacia su gobernante, como divinidades vivientes en una época de prosperidad. Estas nociones contribuyeron a dar amplia base a un verdadero culto al Emperador. Así como la antigua ciudad-estado se había transformado en la idea de Imperio, la antigua religión cívica se había hecho religión universal e imperial. Para un pagano el resultado de este cambio fue una especie de culto cívico universal, en el que su participación como individuo mostraba su lealtad al todo.

Por tanto, el culto al Emperador fue algo más profundo que un mero fenómeno de idolatría como interpretaron los judíos y los primeros cristianos. Estaba unido a tradiciones religiosas sólidamente establecidas en el mundo grecorromano y antiguo en general junto a nuevas nociones de interés político que ligaban la divinidad universal con una monarquía también universal. A la vez, era un caso de cómo las líneas entre lo divino y lo humano se borraban.

En este contexto se explicará el fácil paso de un héroe/mesías humano a un Cristo divino, y quedará claro también cómo el conflicto entre César y Cristo —los dos llamados Señor y Salvador, y los dos aspirantes a la exclusividad en la veneración— y entre la comunidad de Cristo (Iglesia) y comunidad del Emperador (el Imperio) era inevitable.

El hombre impulsado por la fuerza o espíritu divino

Los seres humanos impulsados por la fuerza o espíritu de la divinidad —a los que la investigación llamó en el siglo XX «hombres divinos»— fueron una figura relativamente usual en la antigüedad pagana del Año 1. Estos personajes eran magos ambulantes, taumaturgos, sanadores o curanderos, ascetas, filósofos y consejeros de almas que creían albergar en su interior una participación especial del poder de la divinidad.

La literatura semifilósofica de época posterior al Año 1 nos ha legado la descripción de algunos de ellos, como Alejandro de Abonutico, Peregrino Proteo y sobre todo Apolonio de Tiana. Especialmente este último, que floreció en época de Nerón, por tanto un poco después de Jesús, es como la contrapartida pagana de la figura del profeta ambulante hebreo.

El trasfondo de la conocida máxima del dios Apolo en su santuario de Delfos «Conócete a ti mismo» supone y exige algo más que una simple introspección, a saber, que el ser humano debe ver en sí mismo algo de divino. Y la otra máxima, «De nada demasiado», daba a entender también, en una de sus múltiples facetas de comprensión, que el ser humano no debía estimarse a sí mismo en exceso, so pena de caer en el error de igualarse a los dioses y cometer así un acto de desmesura.

En la antigüedad era muy conocido el caso de Empédocles que había manifestado de sí mismo: «Voy por todas partes como un dios inmortal, no ya como un mortal, y recibo honores como corresponde a mi caso. Soy honrado por todos, por hombres y mujeres en las ciudades que visito, y me siguen millares...; me exigen profecías, me preguntan sobre remedios de enfermedades de todo tipo... para recibir de mí una palabra sanadora...» (*Fragmenta Stoicorum Veterum* V 31 B112). No hay en este texto mención de altares, u ofrendas, como en los casos de divinización de seres humanos que ya hemos considerado, pero el pasaje transmite que Empédocles poseía un sentimiento de especial contacto con la divinidad, algo que se percibe también en otros personajes. Éstos son a los que hemos designado, siguiendo el título del libro fundamental de Ludwig Bieler, como «hombres divinos».

Por otro lado, es irrefutable que la investigación moderna en Historia de las religiones ha demostrado que no había, estrictamente hablando, un tipo específico o una categoría mental bien

delimitada de «hombres divinos» en el Año 1, en contra de la opinión de Bieler. Pero a la vez hay que admitir que sí existía vagamente en la Antigüedad, y con nombres diversos, la imagen de un ser humano superior, genial, sobresaliente, que tenía una participación especial en el espíritu de la divinidad como mostraban y demostraban sus palabras y realizaciones. Y es claro también que este concepto difuso de «hombre divino» constituía un horizonte de recepción y de esperanza para que unos cuarenta años más tarde del Año 1, cuando se predique en el Imperio a un Jesús, taumaturgo, sanador, de atractiva doctrina, con tintes sobrenaturales, sea esta predicación bien recibida y no resultara extraña, pues encajaba en conceptos en nada insólitos.

Estructuralmente puede decirse que este paradigma del «hombre divino» es bastante parecido al que emplearán los evangelistas cuando pinten a Jesús ante su público unos años más tarde. Para dibujar la figura de Jesús, estos escritores cristianos utilizaron por un lado el modelo y la tipología judía de «Moisés / Elías» como hombres portentosos, y por otro el grecorromano de «hombre divino» con especial contacto con la divinidad. Este último tipo ideal, perfectamente asimilado por las masas helenizadas en el Año 1, explica que quienes en el ámbito helenístico romano nunca habían oído hablar de Jesús pudieran situarle rápidamente dentro de un esquema mental aceptable. Es posible también que este tipo de personajes, que ya existía previamente, pudieran ayudar a su vez a dibujar, formar, colorear e idealizar la imagen misma, divina, que de Jesús transmitieron los evangelistas a sus lectores del Imperio.

El caso más típico, literariamente hablando, de «hombre divino» es posterior al Año 1 en unos cincuenta años, y su biografía literaria procede de comienzos del siglo III d.C. Lo hemos mencionado más arriba: es la vida de un santón y taumaturgo llamado Apolonio de Tiana. Sin embargo, su figura podría haberse dado exactamente con los mismos rasgos cincuenta años antes, por lo que resulta oportuno mencionarla aquí aun con las debidas reservas ya que su «biografía» se escribió unos 150 años después.

El autor de la «vida» de este personaje, Filóstrato, lo designa expresamente como *hombre divino* en II 17 y VIII 15, a la vez que en V 24 afirma que los egipcios lo contemplaban como un dios. Según Filóstrato otros hombres divinos, con los que él relaciona a Apolonio, fueron Pitágoras, Empédocles, Demócrito, Platón, Sócrates, Anaxágoras, ciertos magos babilonios, y los gimnosofistas egipcios e indios, los brahmanes. El motivo para esta designación tan honrosa era variado: el don de profecía de Apolonio, sus milagros de curación, su vida y su doctrina que se «acercaba a la sabiduría divina aún más que la de Pitágoras». No es extraño que se haya comparado este personaje con Jesús, aunque no es seguro ni mucho menos que los evangelistas —aunque piensen en lectores paganos— hayan exagerado los rasgos similares de la biografía de Jesús para asimilarlo a tipos como Apolonio. Pero lo importante, en síntesis, para nuestro argumento es que la atmósfera religiosa estaba preparada para la difusión entre las masas del Imperio de un nuevo caso de hombre divino, Jesús de Nazaret.

X

El esoterismo

La astrología

Hemos mencionado someramente antes las creencias en el Hado o el Destino y la influencia que tenía la astrología por sus habilidades para conocer cuáles son las fuerzas celestes que determinan el carácter de los humanos que nacen en unas determinadas coordenadas geográficas y en un tiempo concreto. El aumento del interés por la astrología en el mundo en torno al Año 1 revela, por un lado, el deseo de poseer este conocimiento, pero a la vez y sobre todo el anhelo de las gentes de liberarse de, o al menos controlar un tanto, la posible tiranía que supone la firme creencia en la influencia de los astros. Entre los documentos de Qumrán, pertenecientes a un mundo judío ultrapiadoso de la época que consideramos, se han encontrado horóscopos y textos semimágicos que indican cómo estas convicciones existían también entre los que, como sistema de vida y religión, odiaban a los paganos. Volveremos a ver este deseo de liberación del Destino en el capítulo siguiente al hablar de las religiones de misterios.

Aparte de las observaciones astronómicas accesibles en el Año 1 en muy diversos escritos, el trasfondo de las creencias astrológicas tenía su apoyo en:

a) En la filosofía estoica popularizada, la cual enseñaba que todas las partes del universo están relacionadas entre sí por una simpatía universal, y en las creencias religiosas también populares que unían o confundían a ciertos dioses con estrellas o los planetas celestes, con lo cual estos astros tenían los atributos y poderes de un dios.

b) En el influjo de concepciones de los babilonios ampliamente difundidas en el mundo del Año 1.

Los astrólogos eran llamados por las gentes de esta época «matemáticos» o «caldeos». «Matemáticos» por la base necesaria de cálculo que implicaba la astrología y por la capacidad de hacer relaciones con los números buscando un simbolismo y significados ocultos para nosotros hoy mucha veces extravagantes. Y «caldeos», por la conciencia de que los fundamentos astronómicos venían de Babilonia o Caldea.

Aunque la religión astral no es astrología, la difusión en el mundo grecorromano de ciertos principios de la religión astral de los babilonios contribuyó también con su prestigio a la expansión de ideas que afectaron sin duda al cultivo de la astrología. Estas nociones básicas eran las siguientes: las esferas del universo están bajo el control de los dioses; las almas, que vienen de arriba, descienden a la tierra a través de esas esferas y al bajar toman las características de ellas. Tras la muerte, al ascender a lo celeste, hay que volver a pasar por esas esferas.

El pensamiento fundamental de la astrología fue que el movimiento de los cuerpos celestes, considerados divinos y de absoluta regularidad, controla los movimientos de la tierra hasta en sus más pequeños detalles por una suerte de simpatía o correlación universal. Incluso los menos cultivados podían saber en nuestra época que las mareas tenían relación con la luna, como manifestaba Cicerón en su tratado *Sobre la Adivinación* II 34; que el cambio de la noche al día, de las estaciones, del tiempo atmosférico, etc., dependía del sol, que las cosechas eran diferentes según cuadraba o no la luna, etc. Todo ello contribuía a preguntarse: ¿cómo en concreto controlan las estrellas la tierra? ¿Envían señales de ello? ¿Es posible sacar provecho del conocimiento apropiado de sus movimientos? Si los cuerpos celestes influyen en la naturaleza, también lo harán en los seres humanos que son parte de ella y en ella viven bajo el radio de acción de los astros.

La astrología como tal comienza como un subproducto de la ciencia griega y con poca diferencia de la astronomía. Fueron los antiguos griegos de Egipto (no los egipcios como tales, que apenas contribuyeron a ella), basándose sin duda en las observaciones efectuadas por los babilonios, los que especialmente durante la época helenística desarrollaron la astrología, pues ésta requiere de ciertos conocimientos matemáticos. Por ello la afición a la astrología comenzó no entre las clases populares, sino entre las cultivadas, que habían dejado de creer en los dioses pero buscaban en las alturas respuestas a preguntas sobre el destino de los mortales.

La ciencia proporcionó la base matemática a la idea filosófica de que el universo era una máquina gigantesca, de piezas bien engranadas que se influyen entre sí por estar relacionadas. Si se calculan bien los movimientos de unas, se deducen los movimientos de las otras. Y si las piezas son humanas, el conocimiento de los astros ayudará a adivinar el carácter y el porvenir de cada individuo, por ellos influenciado. Ésta es la base del horóscopo, que se construía ya con sumo cuidado en la época que nos ocupa. Hacia el siglo I a.C. la astrología se había hecho ya popular, y en el Año 1 era una «ciencia» a la vez que una creencia con plena carta de ciudadanía.

Cosmovisión de la astrología en el Año 1

Gracias a Cicerón, en su obra Sobre la *Adivinación* II 89s, y al médico Sexto Empírico, en su tratado *Contra los matemáticos* (= astrólogos, como antes dijimos), conocemos cuál era la concepción reinante entre el pueblo de nuestra época sobre el mundo de los astros y su influjo. Sus líneas generales —que difieren poco de las que se siguen manteniendo hoy en ámbitos populares— son las siguientes (Klauck I pp. 186-187):

El mundo celeste está dividido en dos regiones. La superior es la esfera de las estrellas fijas, las que no se mueven unas respecto a las otras, pero sí en relación con nosotros. La inferior es la de los siete planetas. Hasta el siglo II a.C. había variaciones en el listado y orden de los planetas (había una ordenación griega y otra babilonia), pero a partir de esta época el orden adoptado es el griego. Es el siguiente: Saturno, el más alejado de la tierra, el Sol (también considerado como un «planeta», puesto que se «mueve» de un modo variable; en griego *planáo* significa moverse un tanto erráticamente ya que un planeta tiene una órbita no circular, sino elíptica), Júpiter, Marte, Venus, Mercurio y Luna —el más cercano—.

El cielo está dividido en doce compartimentos y cada uno de ellos se halla presidido por una constelación. Cada compartimento y su constelación son los doce signos del Zodíaco. El mundo sublunar está sujeto a la influencia de los siete planetas y también a la de los doce compartimentos del cielo.

Para el horóscopo lo importante es conocer la posición de cada planeta en el momento en el que nace el individuo, o mejor, el dominio de tal o cual planeta, o planetas. Importante también, aunque en segundo lugar, es saber qué signo del Zodíaco complementa la influencia del planeta dominante. Así pues, la posición del planeta en

el momento del nacimiento ha de ponerse en relación con el signo del zodíaco que afecta en ese instante, pero no de cualquier modo, sino desde el punto de vista del observador. El que importa es el signo del zodíaco que en el momento del nacimiento de un ser humano concreto asciende por el horizonte oriental. Éste es el «ascendente».

El zodíaco, para mayor precisión, está dividido en secciones de diez en diez grados, o lo que es lo mismo: 360 grados divididos en diez partes. Cada uno de ese conjunto de diez grados (*déka*, en griego) está regido por un «decano», una divinidad. Hay, por tanto, 36 decanos. El ángulo en el cual están los planetas respecto al zodíaco se denomina «aspecto». La relación entre los planetas puede ir desde la «conjunción» de dos de ellos (el ángulo es 0°) a la «oposición» (el ángulo de percepción es 180°), pasando por una relación intermedia que puede percibirse como «sextil» (60°), «ángulo recto» (90°) o «trígono» (120°).

Se consideran además doce lugares o «casas» que se dibujan en el punto de corte del signo del zodíaco con el horizonte. Estas «casas» son las responsables de diversas esferas de la vida. La primera afecta a la personalidad; la segunda a la seguridad material; la tercera a la educación, la cuarta a la familia (los padres), la quinta a los hijos; la sexta al oficio u ocupación; la séptima al compañero/a en la vida; la octava a la muerte; la novena a las actividades espirituales; la décima a las relaciones sociales; la undécima a la amistad y la política; la decimosegunda a las enfermedades y desgracias.

También se hablaba de «casas» en la astrología en otro sentido que no debe confundirse con el anterior: una casa es también un signo del zodíaco relacionado con un planeta, en el cual ese planeta «vive» preferentemente.

Para caer en la cuenta de la invasión de la astrología en el Año 1 es conveniente hacer una alusión a su influencia en el judaísmo del momento. Teóricamente esta religión era oficialmente resistente a la magia, brujería, astrología y hechizos, puesto que el «Código de la Alianza» (*Éxodo*, 22,17) prohíbe la hechicería y acciones relacionadas bajo pena de muerte. El «Código Sacerdotal» (*Levítico* 19,26 y 20,6) prohíbe expresamente la astrología también bajo pena de muerte, y hay otras condenas más, igualmente duras, por parte de los profetas (véase, por ejemplo, Ez 13,17.22.23). Sin embargo, en mosaicos de sinagogas de época imperial tardía hay representaciones del Zodíaco y del Sol con su carro, lo que indica una creencia clara

en la astrología contraviniendo la letra de la Ley. Naturalmente, el judaísmo teologiza la influencia sobre los humanos de las estrellas al hacerlas siervas conscientes y obedientes de Dios que normalmente cumplen con exactitud su cometido, como afirma el *Libro I de Henoc* en sus primeros capítulos.

Otras creencias astrológicas aparecen un tanto disfrazados en el judaísmo. Como los judíos consideraban que el Templo de Jerusalén era el centro del universo, la presencia de símbolos astrológicos aparece conectada con símbolos del Templo. Hay un escrito judío de época cristiana, el *Tratado de Sem* (*Old Testament Apocrypha*, ed. J.H. Charlesworth, I pp. 473-486), que muestra interés y conocimiento expreso de la astrología: describe las características del año según la casa del zodíaco en la que comienza. Y lo curioso es que este tratado no es único. Hay otros similares atribuidos a personajes bíblicos como la *Revelación de Esdras sobre cómo será el año*.

La astrología proporcionó en nuestra época la justificación definitiva para un determinismo rígido, que nace de aplicar la ley de la causalidad estrictamente conforme a las ideas astrológicas que acabamos de exponer. Para algunos, someterse voluntariamente al Destino podía incluso proporcionar una cierta tranquilidad religiosa. Para otros, como también hemos expuesto, el sentimiento de un Hado inflexible les procuraba una angustia insoportable.

Por ello había dos posturas encontradas al respecto. Una, la de los que buscaban escapar del Hado por medio de una iniciación en los «misterios», es decir, en el culto a divinidades que se suponen que pueden más que el Destino (véase capítulo siguiente). Otra, la de los que aceptaban el Hado y veían en ello una fuente de una cierta piedad y serenidad al someterse a él. Unos, como Tiberio, «convencidos de que todo estaba regido por el Destino, descuidaron la religión» (Suetonio, *Vida de Tiberio*, 69); otros, la mayoría, pensaba que los dioses planetarios podrían aplacarse y hacerse favorables, como el resto de los dioses, por lo que debía uno preocuparse de la religión.

Vetio Valente, autor latino que entre los años 152-162 compuso una «Antología» de textos astrológicos tomados de la época que aquí consideramos y momentos anteriores, nos ha dejado una muestra literaria de los que abandonaban la religión cívica por un culto al Hado. Según Valente, y en el sentido ya dicho, esta postura era una auténtica substitución de la religión, que suscitaba incluso sentimientos místicos en algunos, quienes al saber que todo estaba predeterminado sentían una sensación agradable de libertad frente a la

ansiedad existencial y disfrutaban de la seguridad de una salvación ya predeterminada. Nos imaginamos que en el caso contrario, la certeza de una condenación inevitable, la sensación debía de ser terrible. Escribe Vetio Valente en V 9,2 de su *Antología*:

> El que se toma la molestia de aprender acerca del futuro y conocer la verdad poseerá su alma en paz y estará libre de la servidumbre. Despreciará la Fortuna, no concederá importancia a la vana esperanza, no temerá la muerte, vivirá sin distracción y, disciplinando su alma con valor, no se alegrará por lo bueno ni se desanimará por lo malo, estando siempre contento con el presente.
> Puesto que no desea cosas que se hallan fuera de su alcance, acepta con autodisciplina lo que le ha sido decretado, y al renunciar tanto a placeres y penalidades, se transforma en soldado del Destino. Pues es imposible vencer con plegarias y sacrificios al Destino fijado desde el principio. Lo que nos ha sido asignado ocurre sin nuestros rezos, y lo que no es del Hado no ocurrirá por mucho que recemos. Y así como los actores en la escena cambian de máscara según las palabras del poeta-autor, y desempeñan tranquilamente unas veces el papel de reyes, otras el de bandido, otras el de campesino, gentes del pueblo o dioses, así nosotros debemos desempeñar nuestra función con la máscara otorgada a nosotros por el Destino, y acomodarnos a las casualidades del correr del Tiempo, aunque no nos convengan (Klauck I p. 196).

El mundo de la magia

Unido a las creencias astrológicas se halla el mundo de la magia. En el Año 1, creer en la existencia de poderes mágicos era totalmente corriente, no sólo en el ámbito grecorromano, sino en el judío, y en éste más de lo que se piensa, de modo que se ha llegado a afirmar quizá exageradamente que el pueblo judío de nuestra época era el que más creía en la magia de todo el Imperio. Si hoy día existen dificultades para distinguir la religión de la magia, mucho más en el Año 1 en el que los dos conceptos estaban muy mezclados y confundidos.

Al hablar de magia, ensalmos, maldiciones y adivinación, entramos más de lleno en el ámbito de la fe popular, fe que en parte converge, en parte completa y en parte compite como alternativa a la religión practicada en la ciudad y en la casa. Magia significa en general la técnica o los esfuerzos por controlar las fuerzas sobrenaturales para el propio beneficio del actuante o para daño de sus enemigos. Magia es coacción de la divinidad o de los poderes superiores, y la

religión es ante todo súplica y subordinación respecto a ellos. Pero en el Año 1 la inmensa mayoría —de paganos sobre todo, pero también de judíos— no se había formulado tal distinción y la magia formaba parte del sentimiento religioso. La base de la magia es pensar que las divinidades, la naturaleza y el Hado/Destino, concebido a menudo como superior a los dioses, están dispuestos y unidos de tal modo —sin cuestionarse por qué, por simpatía, empatía o antipatía— que si se ponen los medios adecuados, estos poderes se verán forzados a hacer lo que desee el ser humano. Es vital en la magia la idea de que los dos planos de la realidad, lo visible y lo sobrenatural, tienen la posibilidad de transferencia de contenido y actuación.

Hécate, la antigua diosa de los espíritus y de los infiernos, era la divinidad que controlaba estas transferencias, por lo que era la favorita de los magos.

Hécate es una diosa que no tiene mito y fue siempre una divinidad misteriosa. Según Hesiodo, desciende de los Titanes a través de personajes poco conocidos. Es, pues, una divinidad no olímpica, tenebrosa. Pero Zeus mantiene el status y privilegios de Hécate por respeto y por miedo. En épocas primitivas era una divinidad benévola con los hombres. Estaba encargada de otorgar prosperidad material, elocuencia política para controlar la ciudad y la victoria en las batallas y en los juegos. Era diosa nutricia de la juventud y protegía la pesca y los ganados.

Pero desde época helenística sufre una especialización diferente, hacia lo negativo, sin que sepamos bien por qué. Y desde ahí y totalmente en el Año 1 se la consideraba la divinidad que presidía la magia y los hechizos. Estaba ligada al mundo de las sombras y la gente creía que se aparecía a magos y brujas. Era la diosa de las encrucijadas, lugar preferido por la magia, y se la representaba con una antorcha en la mano, con llaves y cuerdas, como regente del mundo subterráneo. Se la imaginaba con un cuerpo triple, o a veces con un solo cuerpo y tres cabezas, que representaban los tres ámbitos de su poder: tierra, mar, mundo inferior. Sus estatuas eran muy abundantes en la época que consideramos, sobre todo en los campos, y a sus pies se depositaban numerosas ofrendas.

En el Año 1 se distinguía también entre magia negra y blanca. La dañina o negra, recibía el calificativo de *goeteía*, que procede del verbo griego *goáo*, «gemir», «ulular», lo que da idea de la forma externa que podían recibir esos actos de magia. El nombre de *magos*, mago, por el contrario, era ambivalente. Podía referirse por un lado

a la «verdadera» magia o «sabiduría» religiosa arcana —como la de los magos o sabios de Persia, que incluía la ciencia de la contemplación de los secretos divinos—, o bien aludía al que practicaba su aspecto más misterioso, generalmente dañino, la magia de charlatanes, ciertas mujeres y esclavos.

Un ejemplo de magia negra, que intenta dominar o «ligar y atar» a otras personas, absolutamente cercano al Año 1 (*Sylloge Inscriptionum Graecarum*[3] 1175 del año 4/3 a.C.) es el siguiente:

He tomado a Nición y lo he aprisionado, su lengua, pies y manos están atados. Si sigue hablando mal de Filón, que se convierta su lengua en plomo, que se le perfore la lengua. Y si emprende algo, que le salga mal, le sea inútil, sea nada, y que todo se le vuelva inseguro e infeliz.
Igualmente he tomado a Hiponoides y Sócrates y les he aprisionado y atado su lengua, pies y manos. Si siguen hablando mal de Filón, o intentan hacer alguna cosa mala contra él, que se conviertan su lengua y su alma en plomo; que no puedan hablar nada o hacer nada malo contra él; que se le perforen la lengua y el alma.
He tomado a Aristón y lo he aprisionado, su lengua, pies y manos atados. Si sigue hablando mal de Filón, que se convierta su lengua en plomo, que se le perfore la lengua.

Otro tipo de magia muy popular eran los conjuros o ensalmos. Había cuatro tipos de ensalmos mágicos:

· Apotropaicos (del griego *apotropé*, «rechazo», «defensa»), es decir, para defenderse de la infelicidad, la pobreza, enfermedad, etc.
· Agresivos, destinados a hacer daño al enemigo en cuerpo, alma o bienes.
· Amorosos.
· Revelatorios, destinados a forzar a la divinidad a que mostrara algún signo u oráculo respecto al futuro.

Conservamos muchos papiros mágicos de la Antigüedad, pero casi todos ellos son posteriores al Año 1 (de los siglos II al V d.C.). Pongamos, sin embargo, algún ejemplo, pues su sustancia no pudo variar mucho durante este lapso de tiempo:

Te conjuro demonio de muerto, por el *meth. Ou macherema phachelzethi aloia bathableouchachi Abaos*... haz que se consuma y se derrita Serapión en el amor de Dioscorús a la que parió Ticoi. Quema su corazón, derrítelo y seca su sangre por mi amor, deseo, sufrimiento, hasta que venga Serapión, a quien parió Pasametra, junto a Dioscorús... y haga todo lo que yo deseo y continúe amándome hasta que llegue al Hades (*Papyri Graecae Magicae*, XVI, 1-8. Trad. de J. L. Calvo Martínez-M. D. Sánchez Romero: Colección Gredos, nr. 105, p. 315)

Tu nombre y tu espíritu sean para bien. Ojalá vengas a mi mente y a mi inteligencia todo el tiempo de mi vida y me cumplas todos los deseos de mi alma. Pues tú eres yo y yo soy tú.
Lo que yo diga debe realizarse. Pues tengo tu nombre como un amuleto en mi corazón, y no me vencerá cualquier carne (= ser humano) que se agite contra mí, ni se me enfrentará espíritu alguno, ni demonio, peste o mal alguno de los que hay en el Hades. Por tu nombre que tengo en mi alma y que invoco; permanece siempre en mí para bien, bueno para mi bien; tú, exento de maleficio, dame salud libre de males, salvación, bienestar, fama, victoria, poder, encanto; abate los ojos de todos y todas las que se me imponen; dame suerte en todas mis obras, *anoch aiephe saktiete*... (*Papyri Graecae Magicae,* XIII, 788-808. Trad. de J. L. Calvo Martínez— M. D. Sánchez Romero: Colección Gredos, nr. 105, p. 304).

Los textos copto gnósticos de Nag Hammadi presentan de vez en cuando retahílas de invocaciones mágicas destinadas a ser aprendidas de memoria, de modo que cuando el alma, fallecido el cuerpo, tenga que atravesar las esferas celestes, dominadas por los ángeles malos que no desean que se escape el alma de su poder, pueda vencerlos simplemente con la recitación de la fórmula:

El cuarto eón es [...]genos, el que bendice, el que tiene al cuarto luminar Seldao y Eleno [...] foe zoe zeoe ze[...] zosi zosi zao zeooo zesen zesen (Tratado denominado *Zostriano*, pp. 126,20-127,10 = *Biblioteca de Nag Hammadi* I 302).

IH IEYS EO OY EO OYA. Verdaderamente con verdad /Yeseo Mazareo Yesedeceo ¡Oh agua viviente!, ¡Oh Infante del Infante!, ¡Oh nombre glorioso, verdaderamente con verdad, eón que (es) el que es, *IIII HHHH EEEE OOOO YYYY WWWW AAAA* verdaderamente con verdad, *HI AAAA WWWW* el que es que ve a los eones verdaderamente en verdad, *AEE HHH III YYYYYY WWWWWWWW*, el que es eterno eternamente / verdaderamente con verdad *IHA AIW* en el corazón que es ¡*y aei eis ei ho ei, ei hos ei*! (*Evangelio de los egipcios*, 66, 10-25 = *Biblioteca de Nag Hammadi* II 122).

Para el Año 1 valen igualmente escenas mágicas descritas en la literatura como las siguientes: Teócrito, *Idilio* II 2,1-4; 10-16; Medea, en las *Metamorfosis* de Ovidio VII 1-403; Horacio, *Sátiras* I 8,23-36; 40-45. Los dos últimos autores son contemporáneos a nuestra época. He aquí la descripción de Ovidio:

> Quedaba aún que por la virtud de hierbas (mágicas) se durmiera el dragón, monstruo horrendo que guardaba el dorado árbol, engendro que atraía todas las miradas por su cresta, sus tres lenguas y sus afilados dientes. Medea lanza sobre él una planta cuyo jugo tiene los efectos del Leteo (río cuyas aguas producen el olvido). Tres veces pronuncia unas palabras que generan un sueño apacible, vocablos que detienen el turbulento mar y los impetuosos ríos. Cuando el sueño domina los ocultos ojos del dragón, el héroe, hijo de Esón, se apodera del trofeo (el toisón de oro)... (*Metamorfosis*, VII, 154-156).

Horacio cuenta lo siguiente:

> Yo mismo he visto con mis propios ojos como caminaba Canidia, recogida la negra falda, descalza y con los cabellos sueltos, aullando con la maga Ságana. La palidez le daba un aspecto horrible. Comenzaron a escarbar la tierra con las uñas y a desgarrar a mordiscos una cordera negra. La sangre se derramaba en un hoyo para evocar desde allí a los espíritus que habían de responder. Había también dos figurillas, una de lana y otra de cera. La de lana, que era la más grande, castigaba a la más pequeña; la de cera estaba en actitud suplicante como quien tiene que morir dentro de poco a la manera de los esclavos. Una de ellas invoca a Hécate; la otra a la cruel Tisífone. Podrías ver correr de una parte otras serpientes y canes infernales, y cómo la luna, roja de vergüenza, se ocultaba detrás de los monumentos sepulcrales... La sombra de los muertos dialogaban con Ságana y emitían sonidos tristes y agudos. Luego escondieron furtivamente bajo tierra la barba de un lobo y el diente de una serpiente polícroma. Vi cómo se avivaba la llama con la imagen de cera... (*Sátiras* I, 8, pp. 26-44).

La ejecución del rito mágico era casi siempre igual y constaba de dos partes: la primera era la invocación del poder sobrenatural; y la segunda, la práctica ritual que a veces se podía subdividir en sacrificio y ensalmo o fórmula ritual, a veces sentencias complicadas de sílabas sueltas o palabras inconexas e ininteligibles que debían repetirse exactamente porque de lo contrario no valían.

Un ejemplo: *Papyri Graeciae Magicae* I 276-347 con las divisiones aclaratorias de Klauck I p. 182:

Acción preparatoria:

La práctica es así: toma una lámpara que no esté pintada de rojo, prepárala con una mecha de lino, algo de aceite de rosas o de nardos; vístete la ropa de profeta y sostén la varilla de ébano en la mano izquierda y el amuleto en la derecha, es decir, la rama de laurel; ten a mano una cabeza de lobo.

Sacrificio:

Levanta también un altar con tierra sin cocer cerca de la cabeza y de la lámpara para que ofrezcas sacrificios al dios. Inmediatamente se acercará el espíritu divino. La ofrenda consiste en un ojo de lobo, goma-resina, cinamomo, una sanguijuela, y lo más exquisito que haya entre los perfumes; completa la libación con vino, miel, leche y agua de lluvia; prepara también siete tortas y siete pasteles.

Condiciones del sacrificio:

Esto lo tienes que completar cerca de la lámpara, vestido con los ropajes adecuados y apartado de todas las obras abominables, de toda dieta de pescado y de toda relación sexual, para que lleves al dios a un deseo irrefrenable de estar a tu lado.

Invocación:

Cuando termines todo lo que queda dicho invócalo con el siguiente ensalmo: «Soberano Apolo, ven con Peán, profetiza sobre aquello que te pido, Señor. Soberano: deja el monte Parnaso y la délfica Pitó cuando nuestras bocas consagradas hablen sin palabras; primer ángel de dios, del gran Zeus, Iao, también e invoco a ti; y a ti también Miguel, que posees el mundo celeste; y a ti te invoco Gabriel, protoángel: dígnate venir aquí desde el Olimpo, Abrasax, gozoso en el amanecer... Adonia, padre del universo...

Súplica:

Envía este démon en gracia a mis sagrados cánticos mágicos, avanzando en la noche por los mandatos que nacen de tu poder; aquél de cuyos despojos existe esto; que me informe de cuanto yo quiera conocer con mi razón diciéndome la verdad; [envíalo] sin mala disposición contra mí.

No te encolerice en absoluto contra mis sagrados ensalmos; por el contrario, cuida de que mi cuerpo todo se dirija a la luz. Pues tú mismo ordenaste que se enseñara esto entre los hombres...

Segunda acción:

Cuando llegue, pregúntale sobre lo que quieras, sobre adivinación, sobre el sentido de los oráculos en verso, sobre el envío y la petición de los sueños, sobre la enfermedad, y sobre todo cuanto se encierra en la práctica mágica. Cubre un trono y un sillón con telas de hilo; colócate de pie y ofrece un sacrificio en la forma establecida.

Conclusión y despedida:

Y después de la prueba, si quieres dejar libre al mismo dios, pasa a la mano derecha la varilla de ébano mencionada antes y que tienes en la mano izquierda; también tienes que pasar a la izquierda la rama de laurel que tienes en la mano derecha; apaga la lámpara que está encendida y emplea el mismo sahumerio diciendo: « Séme propicio, primer padre, engendrado de ti mismo; conjuro al fuego que se manifestó primero en el espacio vacío; conjuro a tu fuerza la más grande en todo; conjuro al que destruye hasta el interior de Hades, para que te alejes a tu nave particular y no me hagas ningún mal; por el contrario, sé para mí benéfico en todo tiempo» (*Papyri Graecae Magicae*, I 276-347. Trad. de J. L. Calvo Martínez— M. D. Sánchez Romero: Colección Gredos, nr. 105, pp. 65-67).

A pesar de los posibles resabios mágicos que puedan presentar algunas pocas narraciones de milagros del Nuevo Testamento —de los Evangelios y de los Hechos de los apóstoles— hay, sin embargo, una notable diferencia de atmósfera espiritual entre los textos mágicos que hemos presentado y los cristianos. De cualquier modo es interesante la comparación.

En lo que toca a Jesús se han señalado múltiples veces los siguientes gestos con sabor a mágicos: a) el empleo de palabras arameas para obrar algunos milagros: *talithá koum* de Mc 5,41 y *effathá* en Mc 7,34; b) la efusión espontánea de poder curativo que emana de Jesús al sentir que una mujer con flujo de sangre (*hemorroisa*) ha tocado su manto: Mc 5,24-34; c) el empleo de saliva para curar a los ciegos aplicándosela a los ojos (Mc 7,33; 8,23 y Jn 9,6: unida a barro).

Respecto a las narraciones de milagros de los discípulos de Jesús consignadas en los Hechos de los apóstoles, se ha señalado que tienen resabios mágicos las siguientes: a) la curación automática de diversos enfermos al caer sobre ellos la sombra que proyecta el

cuerpo de Pedro al pasar: Hch 5,12-16; b) otras curaciones mediante la aplicación de pañuelos y otras prendas usadas por el mismo Pedro (Hch 19,11); c) la falta de efecto sobre Pablo de la picadura de una víbora (Hch 28,1-10); d) la muerte casi automática de Herodes Agripa I al ser aclamado injustamente como un dios (Hch 12,20-23).

Esta relación prácticamente exhaustiva nos confirma en lo dicho más arriba: no es de recibo poner en el mismo nivel las narraciones de milagro del cristianismo primitivo y las recetas mágicas usuales en el mundo pagano de la misma época.

La gnosis o el conocimiento salvador de lo oculto

Gnosis es un vocablo griego que significa «conocimiento». Por él se entiende dentro de la historia de las religiones el movimiento religioso que alberga la pretensión de poseer la inteligencia de ciertos misterios divinos —normalmente reservados a unos pocos— que garantizan la salvación. *Gnóstico*, o «conocedor», es el afortunado que posee ese conocimiento, y *gnosticismo* es como se denomina a la gnosis cuando está plenamente desarrollada en un sistema religioso, que incluye mucho de cosmología filosófica sobre el origen del universo y del hombre. Este desarrollo aparece en toda su plenitud en los siglos II y III d.C.

En el Año 1, en el Mediterráneo, la gnosis y el gnosticismo todavía no existían plenamente como un conjunto religioso bien determinado, es decir, como una religión que tiene en su base un sistema filosófico desarrollado e ideas religiosas precisas y determinadas. Pero sí existían las bases de ideas y concepciones generales que más tarde se plasmarán en una gnosis, o mejor en un gnosticismo completo. Este desarrollo llevará unos 150 años.

Por tanto, en nuestro tiempo la gnosis no era una religión, sino todo lo más una atmósfera religiosa de nociones respecto a Dios, a su comunicación con el ser humano y a la salvación, que podían caber en distintas religiones. Hasta cierto punto podríamos comparar a los primeros gnósticos con gentes relativamente marginales de hoy que andan buscando caminos alternativos de conocimiento religioso o que apuntan hacia la vía mística para resolver la angustia de la vida humana. También podemos asimilarlos a los grupos de «esotéricos» también de hoy día que manifiestan poseer una sabiduría superior o más profunda de la religión oficial y que expresan

una condena continua del modo de vida y de los criterios morales de la masa. Son una minoría, pero se creen agraciados con conocimientos religiosos superiores.

A esta concepción fundamental de la *gnosis* incipiente como atmósfera religiosa del Año 1 pertenecía la sensación de desgarro que siente el ser humano al verse aprisionado en un universo en el que se siente extranjero y que le oprime. Al considerar la extensión del mal en el mundo muchos seres humanos de la época que nos concierne se veían conducidos al deseo de liberarse de ese mundo y unirse de algún modo a la divinidad a la que creían pertenecer. La gnosis en general, como otros movimientos esotéricos, se inscribe en los sentimientos elementales pero profundos de la religiosidad del espíritu humano.

En el Año 1 este impulso espiritual no se traducía prácticamente nunca en una suerte de revolución social o política, sino en un rechazo del universo material y en un apartamiento de la corrupción espiritual, de la ebriedad de la distracción e inquietudes de las ciudades, que se hacían ya grandes, de los compromisos de la política y de todo lo que significaba verse envuelto con afanes no espirituales. Traducido a la práctica de la vida cotidiana los gnósticos se autoexcluían de la masa de la humanidad y soñaban con un orden ideal que en realidad trasciende este mundo. En consecuencia, su deseo era renunciar a todos los bienes usualmente deseados por los humanos y aspirar a la liberación definitiva que sólo viene de Dios como Espíritu y que afecta no al cuerpo sino al espíritu. Para sentirse libre de tales ataduras de lo material, el gnóstico necesita una ayuda celeste, que se concreta en una revelación, como veremos.

Pertenece también a la gnosis una visión del universo transida de un *dualismo esencial*, que interpreta el cosmos y la existencia humana en sus aspectos positivos y negativos como el producto de una lucha entre dos potencias espirituales contrarias, el Bien y el Mal, la Luz y las Tinieblas.

La gnosis está convencida de que el mundo que el hombre ve es perverso, por lo que no puede ser el producto de una divinidad buena, sino de otra diferente, inferior, y malvada. La materia toda es el producto de esa potencia divina inferior, pues la divinidad superior no puede generar más que lo bueno: lo espiritual. En la misma línea que la filosofía platónica, el gnóstico sabe que el hombre es portador de algo más que materia, el alma o espíritu, y si ésta procede de la divinidad superior no tiene su patria verdadera en este mundo de aquí abajo.

El gnóstico busca entonces una iluminación de lo alto, de la divinidad suprema, que le enseñe el camino hacia lo celestial y le ayude a escaparse de la prisión de esta existencia material y perversa.

La gnosis posee un *concepto específico de la salvación*, a saber: ésta se consigue por el hecho de *conocer* una revelación divina concreta y disponer de todas las energías para eliminar los impedimentos que estorban para llegar a la meta, también ofrecida por esa revelación. Y es esencial a la gnosis la creencia de que el ser humano, o al menos unos cuantos elegidos entre ellos, es digno de esa revelación.

El gnóstico cree que un Enviado celeste, depositario de la sabiduría y la fuerza de la divinidad superior y buena, desciende del cielo para salvar a los hombres por medio de la revelación de un mensaje divino, porque hay una parte en el ser humano, el alma o espíritu, que es de algún modo consustancial con la divinidad buena o que forma parte de ella. Consecuentemente, esa divinidad no puede permitir que en el ser humano quede aniquilado lo que a ella de algún modo pertenece.

El mensaje del Enviado celestial es la respuesta a los que poseen el deseo de la verdad total y que se formulan preguntas como las siguientes: ¿Quién soy yo realmente? ¿De dónde vengo? ¿Qué relación tengo con la divinidad? ¿Cómo conseguiré poder volver allí de donde procedo, es decir, cómo alcanzaré la salvación? ¿Cómo eliminaré los impedimentos que se oponen para conseguir este fin?

La revelación celeste de la «gnosis» por parte del Enviado es una pura iluminación intelectual que le responde a las preguntas anteriormente formuladas. Nadie se salva por los sacrificios y por el valor de la sangre, sino por escuchar al Revelador. La tragedia consiste en que la inmensa mayoría de los hombres no recibe esa revelación, por lo que no se salvará, no alcanzará la plenitud de la vida humana que se halla en la divinidad. Al encontrarse su espíritu distraído y enloquecido por las trampas de la materia, no presta oídos a las palabras del mensajero celestial que sólo pretende despertar al hombre dormido, ebrio de lo material, e indicarle que su origen verdadero está arriba, en el mundo divino.

En su expresión más estilizada, este conjunto de nociones religiosas que formaban la atmósfera gnóstica de inicios del siglo I, estaba formado por seis principios fundamentales:

1. Existe desde toda la eternidad una pugna continua entre el Bien y el Mal.
2. El universo material es malo. No puede ser un producto de la Divinidad porque ésta es buena; es la creación de un Ente divino malo, normalmente inferior en poder al Bueno y dependiente de Él de algún modo.
3. El ser humano está compuesto de parte buena, el espíritu/alma, y parte mala, la materia. El espíritu es consustancial con la divinidad buena y procede de ella.
4. El espíritu del ser humano debe retornar allí de donde procede, es decir, al ámbito de la divinidad buena. Esta vuelta constituye la salvación.
5. Un ser divino bueno, un Enviado, desciende de su ámbito superior como revelador y salvador; con su revelación recuerda al hombre que posee el espíritu, participación de la divinidad buena; le despierta de su aletargamiento debido a la atracción de lo material, lo ilumina y le instruye sobre el modo de hacerlo retornar al ámbito del que procede.
6. La iluminación del revelador es ya en sí el comienzo de la salvación. Ésta, pues, no proviene de los sacrificios, o de cualesquiera acciones exteriores, como en la religión tradicional, sino de un proceso intelectual, de la mera aceptación del mensaje primordial revelado de la divinidad buena. La aceptación de ese mensaje significa casi una transformación: el espíritu del hombre toma conciencia de lo que es: está ya preparado para volver al lugar de donde vino.

Hasta aquí hemos visto una panoplia importante de concepciones religiosas que forman un mundo al menos tan imponente como el judío. Pero queda un aspecto de la religiosidad pagana que ejerció gran influencia en torno al Año 1: las religiones de misterios, las que en el ámbito del paganismo aseguraban y garantizaban una salvación completa. Su atmósfera tendrá una inmensa importancia para comprender el modo en que pocos años después del inicio del siglo I una rama judía, la de los nazarenos, se entenderá a sí misma y formulará su concepto de la salvación.

XI

Las religiones de «misterios»: la búsqueda de la salvación y de la inmortalidad

Un rito mistérico, propio de las *religiones de misterios*, es la actualización de un relato religioso, de un mito sobre una divinidad determinada, que cuenta cómo ésta padece un infortunio, normalmente la muerte, y cómo lo vence, normalmente resucitando. Al actualizar, recordar y vivir de algún modo esta narración, al intentar imitar o mimetizar de alguna manera los dichos y los hechos de la divinidad que pasa este trance, el creyente —el iniciado— participa del final de la historia, es decir, del triunfo de la divinidad: se salva.

Por tanto, un «misterio» era un rito religioso, casi siempre secreto, por cuyo medio individuos selectos eran conducidos a una especial relación con la divinidad, gracias a la cual lograban hacerse uno con ella y participar de su destino finalmente glorioso, la resurrección.

Estos ritos se llamaban de «misterios» porque este vocablo significa algo oculto que se abre: viene del verbo griego *mýo*, que significa «abrir». El sustantivo *misterio* es el «camino que abre» la posibilidad de conocer algo secreto. El iniciado se denomina en griego *mýstes*, el «abridor» (de caminos) y luego «iniciado en el camino abierto».

El trasfondo de estos ritos era simple: dar satisfacción al deseo de inmortalidad que normalmente anida en todo ser humano. Los grecorromanos cultos, sobre todo los que de alguna manera habían sufrido influencia de la filosofía platónica o de los ritos órficos, sabían que el alma es inmortal. Pero esta verdad teórica no bastaba. O bien la inmortalidad podía tardar en hacerse real y auténtica —por ejemplo, por la rueda de las reencarnaciones— o bien ciertas fuerzas malignas y ocultas podían impedir su plena realización.

Como hemos indicado anteriormente, la religiosidad helenística se sentía inclinada hacia el monoteísmo pero, a la vez y sin que lo percibiera como contradictorio, sabemos que el hombre religioso de la época aceptaba las divinidades intermedias y que se sentía preso de un Destino ciego e inflexible, de un Hado férreo representado para la mayoría en la tiranía inexorable de los astros, en el poder agobiante de múltiples démones o en la mala influencia de fuerzas semidivinas perversas. Ante el acoso de esas múltiples potencias sobrenaturales, el hombre religioso se veía necesitado de la ayuda de otros poderes también sobrenaturales, que fueran amigos, que lo protegieran y lo liberaran de los peligros. Las religiones de misterios ofrecían exactamente la posibilidad de una tal protección y liberación, de modo que, tras una vida terrenal libre de temores y terrores, el iniciado en esas religiones pudiera ser trasladado, después de muerto su cuerpo, desde el ámbito ciego del Destino al reino celeste de la divinidad inmortal, personificada en Deméter, Isis, Hermes Trismégistos, o, más tarde, Mitra.

En Grecia y desde tiempos antiguos se conocían muchos cultos de «instrucción» —que es otro modo de llamar a la iniciación— o mistéricos. Vamos a hacer un breve repaso a los ritos de misterios más importantes explicando en qué mito religioso se basaban y qué prometían a imitación de lo que había pasado con una divinidad concreta.

Eleusis

Los misterios por antonomasia eran los de Eleusis, una pequeña ciudad del Ática a unos treinta kilómetros de Atenas. Al principio los ritos allí celebrados eran locales, pues estaban restringidos a los habitantes de Eleusis y luego a los del Ática. Pero en tiempos del Imperio se hicieron universales, porque cualquiera podía ir a Eleusis con tal de que pudiera pagarse los gastos de la iniciación y cumpliera las normas, de pureza ritual y otras, que se exigían.

Tenemos poca información desgraciadamente sobre el rito en sí, porque en toda ceremonia o acción ritual iniciática las instrucciones recibidas debían mantenerse en el más riguroso secreto. Ello colocaba al iniciado en una situación de ventaja respecto a otros mortales no iniciados, que no habían participado en esos ritos en los que se prometía abundancia de bienes en esta vida y un mejor destino en la otra.



Restos del *telesterion* de Eleusis, donde se celebraban los misterios de Deméter.

La divinidad cuya vida se conmemoraba en Eleusis era la diosa madre, en latín *Dea mater*, Deméter en griego, y sus dones prometidos al iniciado eran el fruto feliz de unos pasos de la «vida» de la diosa, tal como contaba el mito fundacional. Eran las aventuras de Deméter y su hija Perséfone/Core, cuyas enseñanzas secretas y su significación eran reveladas con la iniciación en Eleusis. Es necesario por tanto que conozcamos este mito:

Perséfone es hija de Deméter, la diosa encargada de que la tierra produzca sus frutos, y de Zeus. Pero el tío de la muchacha, Hades, la divinidad de los infiernos (en el sentido etimológico: de las «zonas inferiores»), se enamora de ella y la rapta con el consentimiento del mismo Zeus. Mientras juega en una pradera, la tierra se abre y Hades se lleva a la doncella a sus dominios, haciéndola su esposa. Afligida, comienza entonces Deméter una serie de peregrinaciones en busca de su hija. Nadie la ha visto, porque Hades es oscuro, pero la madre había oído el grito de Perséfone al desaparecer en el abismo.

Deméter abandona los cielos y durante nueve días vaga como desesperada por la tierra con una antorcha en la mano. Finalmente, la diosa descubre al culpable porque se lo dice Helios, el Sol, que todo lo ve. Entonces, irritada, no quiere volver al Olimpo; Deméter se queda en la tierra y abdica de su función de diosa... —con lo que la tierra deja de producir sus frutos— hasta que le devuelvan a su hija.

Mientras espera, Deméter se traslada a Eleusis y adopta la forma de una vieja. Vaga por allí hasta que entra al servicio del rey de la ciudad, Céleo, como nodriza de su hijo más pequeño Demofonte, tenido con su esposa Metanira. La diosa se encariña con el infante y trata de hacerlo inmortal. Para ello ha de pasarlo por el fuego, en una operación cuidadosa que sólo ella sabe hacer y que va consumir sus partes mortales. Pero la madre del niño, Metanira, ve la operación y se horroriza. Profiere un grito que asusta a Deméter, que detiene la operación. Al interrumpirse, el niño queda como mortal.
Mientras tanto, el voluntario destierro terrestre de Deméter hace a la tierra estéril. Se elevan hasta el cielo los gritos de los mortales que padecen hambre. Zeus se apiada e intenta obligar a Hades a restituir a Perséfone. Se llega entonces a una transacción: Perséfone quedará en los infiernos una parte del año (el invierno: entre el otoño y la primavera), y el resto, en el Olimpo. Deméter queda contenta con el pacto y vuelve a ocupar su sitio en los ámbitos celestes. Todo se restablece: la tierra estéril «resucita» entonces y vuelve a producir sus frutos.

Como se ve por el mito, el tema es la abundancia de bienes ligados a la agricultura y, además, el deseo de no morir definitivamente de no estar eternamente en las «regiones inferiores» o infierno, la inmortalidad en suma. Demofonte, en brazos de la diosa, es como el primer iniciado. El proceder de Deméter que desea hacerlo inmortal acerca el mundo de los dioses y el de los hombres, que se unen de algún modo por la inmortalidad; la iniciación de Demofonte ensalza al hombre hasta el ámbito de los dioses, pero por desgracia no llega a alcanzar esa inmortalidad en vida. Es posible creer en un mundo futuro, donde ya no se muere e incluso en un alma inmortal, a la vez que se afirma que el conjunto del hombre es mortal y que para alcanzar esa inmortalidad postrera es necesario antes pasar por el trance de la muerte.

El mito indica que el intento de Deméter con Demofonte dejó como residuo la iniciación de Eleusis y la creación de los «misterios», que si se llevan a cabo bien, esta vez se tendrá éxito: se alcanzará el efecto pretendido, la inmortalidad. En época imperial, como dijimos, será ésta una posibilidad abierta a todos (*Himno a Deméter*, 480).

En las tradiciones paralelas a este mito fundacional de los misterios, Deméter enseña al ser humano (Demofonte; en otras variantes del mito es Triptólemo) el uso de los cereales. Junto con estos frutos va el descubrimiento y utilización de otras plantas comestibles, y la

diosa explica también normas de convivencia e incluso los usos matrimoniales que son los que generan y propagan la vida. Lo importante, empero, son los ritos de misterios propiamente tales, los capaces de operar sobre lo íntimo del ser humano y modificar su destino en términos positivos.

¿Cómo era el rito? Poco sabemos al respecto, pero sí que había tres grados en la iniciación: los pequeños misterios; los grandes misterios (*teleté*) y la consumación o *epópteia* («visión»), un año más tarde.

En el Año 1, los pequeños misterios se celebraban dos veces al año, ya que se acercaban a Eleusis muchos forasteros. No sabemos exactamente en qué consistían, pero probablemente eran ceremonias previas de purificación, ayunos, sacrificios, baños purificatorios en el río Iliso, himnos, ofrendas de frutos..., ya que hay textos que apuntan estas acciones.

Los grandes misterios se celebraban en septiembre, y conocemos en líneas generales los rasgos externos del rito. Duraban desde el día 14 del mes de boedromión (septiembre) hasta el 23. Sería muy pesado para el lector seguir día a día los ritos externos, pero en rasgos generales diremos que consistían en una procesión al *Eleusinion* o templo de Deméter en Atenas; luego seguía un rito de purificación en el mar junto con un cerdito (cada uno llevaba el suyo) y el sacrificio de éste, pues se creía que su sangre era purificatoria en extremo. A continuación había una gran procesión desde Atenas a Eleusis (¡unos 30 kilómetros!): los iniciados, acompañados de amigos y familiares, las sacerdotisas llevando los cestos con objetos sagrados. Por la noche, y a pesar del cansancio del camino, se entonaban cantos y había danzas.

En el 20-21 tenía lugar la tercera fase, la iniciación como tal, con la *epópteia* o visión final para los que hubieran ya concluido antes los dos pasos anteriores.

No sabemos apenas nada de esta acción central, el rito propiamente de iniciación. Era un acto secreto que —sí sabemos al menos— tenía a su vez tres partes iniciáticas:

«Acciones», es decir, una representación sagrada en la que se (re)presentaba algo, quizá el mito de Deméter y Perséfone en una escenificación litúrgico-teatral;

Luego se pronunciaban unas «palabras», cuyo contenido nos es totalmente desconocido;

· Lo más importante, en tercer lugar, era una «muestra» de objetos sagrados, presentados por el hierofante —vocablo cuyo significado es precisamente «el sacerdote que muestra»—, que se conservaban en una habitación sagrada del santuario.

El rito terminaba con la mencionada «visión» específica, sobre cuyo contenido nuestras escasas fuentes callan de nuevo, pero que quizá fuera la de una estatua especial de Perséfone entre juegos de luces y de sombras.

Un autor cristiano posterior, de finales del siglo II, Clemente de Alejandría (*Protréptico* II 21,2), escribió que él conocía la fórmula secreta que pronunciaba el *mýstes*, el iniciado, después de la iniciación. Era así: «He ayunado, he bebido el *ciceón* (¿cebada, agua y menta aromática, fórmula que según el *Himno homérico a Deméter* [208-210] había introducido la diosa misma?), he tomado de la cesta y lo he vuelto a poner en el cesto». Clemente pensó que el acto tenía algún componente sexual de religación con la diosa por medio de la unión física con alguna sacerdotisa o sacerdote, según el caso.

Pero tenemos indicios de otros autores antiguos que parecen indicar que esa frase se refería a los momentos después de la ingesta de la bebida, el *ciceón*, y que no tenía significado sexual alguno. Hipólito de Roma, un cristiano de comienzos del siglo III y autor de una *Refutación de todas las herejías* (V 8,40), dice que lo que el hierofante mostraba en la «visión» final era una simple espiga.

En síntesis: sabemos poco de los misterios de Eleusis. Pero reflexionando sobre el mito de Deméter y otras parcas noticias, parece claro que los «misterios» estaban de algún modo ligados con la fertilidad de la tierra, con la introducción del cultivo de los cereales (Deméter = Ceres latina), y con la fertilidad de las mujeres. Por tanto, los misterios de Eleusis retrotraían quizá su origen a ritos de la fecundidad en la época neolítica, donde la mortandad era grande y había que tener muchos hijos para asegurar la supervivencia. Pero pasado el tiempo, este significado primitivo quedó en un segundo plano, y lo que se pretendió con el rito era indicar que el contacto con la diosa abría al iniciado la posibilidad de una felicidad/prosperidad en este mundo, es decir que en adelante iba a tener los bienes generados por la tierra, y la seguridad esperanzada de un destino privilegiado —la inmortalidad— en el más allá (como Demofonte), una vez terminado su periplo por esta vida.

Misterios dionisíacos o báquicos

El mito era el siguiente:

Dioniso era el hijo de Zeus y de Sémele, una mortal. Hera, esposa de Zeus, irritada por la infidelidad de su marido, persuadió a Sémele con muy malas intenciones para que le pidiera a aquél que probara su divinidad apareciendo ante ella en toda su gloria. A Sémele le pareció bien la idea y procuró ejecutar el consejo de Hera.

Primero se las apañó para conseguir de Zeus la promesa de que le daría todo lo que ella le pidiera. Luego le exigió lo que le había aconsejado Hera. Con pena, Zeus consintió, pero su fulgor y su rayo (su gloria) destrozaron a Sémele, aunque a la vez hizo al hijo de su seno inmortal. Zeus tomó al aún nonato Dioniso y se lo metió en su muslo, como si fuera un claustro materno, para que allí acabara su gestación. Finalmente Dioniso nació de allí sano y completo. Hermes se encargó de llevar al niño lejos del odio de la esposa de Zeus, y confió su educación a un sileno, un sátiro viejo, mitad humano, mitad bestia salvaje. Después, cuando se hizo mayor, Dioniso descendió al Hades y sacó de allí a su madre Sémele, haciéndola inmortal. Luego Dioniso intentó alegrar la vida de los mortales inventando el vino para gozo de ellos e implantó el culto dionisíaco por todo el mundo.

La variante órfica del mito afirmaba que Dioniso tuvo un incidente con los Titanes, dioses primordiales, por lo que fue desmembrado y comido por ellos. Atenea salvó el corazón del infante pero Zeus lo devoró. Fue entonces cuando un nuevo Dioniso nació de Sémele de modo normal aunque también en coyunda con Zeus. Los seres humanos descienden de Dioniso de algún modo, por lo que tienen al igual que éste una parte titánica, material y mala, el cuerpo, y otra divina (de Zeus), espiritual y buena, que es el alma.

Los cultos dionisíacos eran orgiásticos, es decir, gracias al ambiente, al redoble de los tambores, la música, el vino y quizá algo más que desconocemos, se producían estados de frenesí y de éxtasis entre los participantes. Eran cultos propios de mujeres, llamadas bacantes o *ménades* —vocablo relacionado con la *manía*— que corrían desnudas en la oscuridad de la noche y perseguían a un cabrito que simbolizaba al dios Dioniso. Finalmente cuando lograban apoderarse de él, lo desgarraban y lo ingerían crudo. La ingesta de esta carne junto con el abundante vino era considerada una teofagia, es decir, una ingestión del dios. Con ella se recordaba también probablemente la inmortalidad final de Sémele —lograda por

Dioniso que bajó a los infiernos para volverla a la vida—, de la cual habrían de participar las bacantes gracias a su participación en los ritos conmemorativos de la vida del dios.

Respecto a los misterios dionisíacos propiamente tales se sabe que se crearon en época helenística y que no eran secretos, pues aparecen ritos de ellos en escenas artísticas, como las famosas pinturas pompeyanas de la «Villa de los misterios», muy conocidas. Parece seguro, por diversos testimonios antiguos, que la iniciación prometía una vida ultraterrena feliz. No había ninguna resurrección de los cuerpos, pero sí promesas de que tras la muerte, el alma inmortal gozaría de una vida dichosa. Para ello la ingestión simbólica de la carne del dios era fundamental.

Misterios de Isis y Osiris

El culto a Isis y Osiris era en principio puramente egipcio, pero se extendió por todo el mundo grecorromano en época helenística, de modo que en el Año 1 era una religión floreciente en el Imperio. Probablemente en torno a estos momentos es cuando, fuera de Egipto, se añadieron «misterios» a la veneración de estos dos dioses, que se moldearon a imagen de los eleusinos y que fueron también secretos.

Osiris era importante en Egipto como dios de la vegetación y rey del mundo subterráneo. Isis era su hermana y esposa, y madre de Horus, otra divinidad principal egipcia, a la que compete el control del universo. Isis era una diosa madre, divinidad del cielo y de la tierra, por lo que los griegos la identificaron rápidamente con Deméter. Se la pintaba como una matrona, con el peplo griego, pero con el nudo egipcio debajo del pecho izquierdo, y con un peinado también egipcio, es decir, con un disco solar y dos plumas, símbolo de la realeza. Isis portaba instrumentos musicales, como el sistro —una especie de sonajero—, y un cuenco para agua o leche. La propaganda decía de ella que era la diosa por excelencia, y que todas las demás no eran sino sus manifestaciones con otras formas. Otra manera típica de presentar la imagen de la diosa era dando de mamar a Horus pequeño.

El mito de Osiris e Isis nos ha sido conservado por Plutarco para el siglo II d.C. (*De Iside et Osiride* 12-21), pero suponemos que es válido igualmente para el Año 1. En resumen dice lo siguiente:

> Osiris reinaba benévolamente sobre Egipto, pero su hermano Set tramó contra él, por envidia y maldad, una intriga asesina. Hizo Set un banquete y en él mostró una artística caja prometiendo regalársela al que cupiera en ella con exactitud. Osiris cayó en la trampa. Set cerró la caja y la arrojó al Nilo con Osiris dentro, que se ahogó. Isis, su esposa, inició entonces una búsqueda y encontró a Osiris río abajo en la ciudad de Heliópolis.
>
> Tras unas cuantas vicisitudes, Set se apoderó del cadáver que tenía Isis y lo troceó en catorce partes que esparció por Egipto. Isis las buscó de nuevo desesperadamente y logró encontrarlas todas, menos los genitales. Entonces se le ocurrió colocar a su marido una substitución de ellos en oro puro.
>
> Osiris revivió o resucitó después de esta recomposición, y llegó a ser rey del mundo subterráneo, es decir, se trata de una resurrección pero a medias ya que no sube a la superficie. Su hijo, Horus, con Isis, su madre, tomaron venganza de Set. Como Osiris quedó para siempre como rey en el mundo subterráneo, los ritos funerarios de Egipto preparan a todos los difuntos para ir allí junto con el dios y gozar de la inmortalidad posible en ese ámbito.

El culto a Isis como diosa protectora y a su abnegada tarea fue muy popular en el mundo griego y romano. Los ritos eran vistosos y de él formaban parte procesiones, himnos y banquetes sagrados. Era importante para la piedad popular el hecho de que los templos de Isis —al contrario que los demás en el Imperio— se abrían cada día, los sacerdotes vestían la estatua de la diosa y la exponían al conjunto de los fieles. Por tanto, la gente podía ir a allí a rezar, cosa impensable en un templo grecorromano.

La iniciación en los misterios de Isis goza de una mayor amplitud de información, pues está contada en la *Metamorfosis*, una parte de *El asno de oro*, obra de Apuleyo de Madaura (hacia el 125 d.C.), villa de África del norte. Se supone también que los ritos eran más o menos similares ya en el Año 1.

La iniciación tenía grados, y era un rito absolutamente necesario para estar en contacto íntimo con la diosa y obtener los beneficios completos de la religión. Era también necesaria para ser sacerdote de la diosa.

Hay un texto famoso de una alocución del sacerdote de Isis a Lucio, el héroe de las *Metamorfosis*, en la que se explica el sentido de la iniciación (tomamos los pasajes del libro de Jaime Alvar sobre los misterios; véase la bibliografía):

> Las puertas del mundo subterráneo y la custodia de la vida están en las manos de la diosa, los ritos de la iniciación se asemejan a una muerte voluntaria de la cual se desprende sólo una precaria fe en una resurrec-

ción (futura). Por ello la diosa escoge normalmente —para ser sacerdotes suyos— a gente de avanzada edad que sienten que su fin está próximo, aunque no tan ancianos que no puedan conservar un secreto; por la gracia de la diosa estos tales nacen de nuevo en un cierto sentido y quedan restaurados para una nueva y saludable vida.

Los ritos previos a la iniciación como tal no tenían nada de especial en relación con otros: purificaciones en forma de baños, abstinencia de carne y vino durante diez días, y luego la imposición de vestiduras nuevas, blancas. Apuleyo los describe así:

> Me condujo (el «mistagogo» o maestro de ceremonias), acompañado de una piadosa escolta, a la piscina cercana; me mandó bañarme como de costumbre y, después de implorar la protección divina, completó mi purificación con aspersiones de agua lustral. Luego me acompañó de nuevo al templo y, transcurridos ya dos tercios del día, me colocó ante los pies mismos de la diosa para darme en secreto ciertas instrucciones que el lenguaje humano no puede revelar. Luego me recomendó en voz alta y ante toda la concurrencia que durante diez días me abstuviera de los placeres de la mesa: no debía probar carne de animal alguno ni beber vino.

Pasadas las purificaciones, venía la iniciación propiamente tal. No sabemos con exactitud en qué consistía, pero Apuleyo la pinta metafóricamente del modo siguiente:

> Me acerqué a los confines de la muerte y atravesé el umbral de Proserpina (= a la Perséfone griega). Y retorné a la tierra (¿nací de nuevo?) a través de todos los elementos. Cuando se extinguía la noche, contemplé al sol brillando esplendorosamente; me acerqué a los dioses de arriba y a los dioses de abajo y los adoré cara a cara. Mira, te he contado cosas, lector, que aunque las hayas oído aún no sabes nada verdaderamente de ellas.

Los ritos solemnes concluían a la aurora y el iniciado terminaba adornado con doce estolas que representaban el viaje simbólico a través de los doce elementos del universo y su retorno a la tierra. Luego era llevado delante de una imagen de la diosa y mostrado a las gentes adornado con una corona de hojas de palma que le hacían aparecer como si de su cabeza salieran rayos. Seguía posteriormente un banquete de tres días con los que se celebraba su alegría de iniciado. Toda la experiencia hacía estar seguro al iniciado de que el mundo subterráneo, el mundo superior y los elementos todos estaban en manos de Isis; el iniciado ya no estaba a merced del Hado/Destino.

Luego, si se deseaba entrar en el orden del sacerdocio de Isis se requería una segunda iniciación (sacerdocio de clase baja) y luego una tercera, naturalmente todo a costa del iniciando. En cualquier caso como resultado ya de la primera iniciación, el consagrado recibía la esperanza de una gran felicidad tras la muerte, lo que implicaba una confirmación de que su alma era inmortal.

Misterios de Adonis

Adonis era un dios menor fenicio, o semita en general, que traspasó esta frontera étnica y tuvo buena fortuna en el mundo grecorromano. Su nombre era la helenización del vocablo semítico *Adonay*, «mi Señor». Adonis era hijo de Baal Shamayyin, «Señor de los cielos, y de Astarté (Atargatis en Siria, Cibeles en Frigia y Afrodita/Venus en ámbito grecorromano). Su mito tenía diversas variaciones. Una forma media que representa bien el sentido del culto es la siguiente:

> Adonis era un joven hermosísimo y Afrodita se enamoró de él. Por desgracia, en una partida de caza el joven fue muerto por un oso. Afrodita quiso resucitarlo para tenerlo como amante eterno, pero Perséfone, también enamorada de él, quiso retenerlo en el mundo subterráneo. Llegaron entonces a un acuerdo por el que Adonis permanecería un tercio del año con Perséfone, otro tercio con Afrodita y otro tercio de libre disposición, que pasaba también con Afrodita.

Así pues, por el rito se ve que Adonis es una divinidad menor de la naturaleza, cuya desaparición coincidía con la sequedad de ésta en verano y su reaparición gozosa significaba la primavera naciente. Este esquema subyace a un primigenio rito propio de las religiones agrarias que ya conocemos, y que se repite una y otra vez. Parece que los detalles de la tragedia —la caza desafortunada— y los amores de Perséfone y Afrodita se añadieron posteriormente al mito básico. A partir del siglo II d.C. hay ya referencias explícitas a una resurrección de Adonis, probablemente a imitación de los demás misterios.

Se ha afirmado que hubo ya misterios de Adonis en la época que nos concierne, el Año 1, pero la información que tenemos no es suficiente para afirmarlo. Sólo poseemos datos acerca de ritos, no mistéricos, relacionados con esta divinidad, y que contienen un cierto elemento de «resurrección» (vegetal). Son los siguientes: en

primavera se sacrificaba un oso como una suerte de compensación por el mal comportamiento de esa especie animal al haber matado a Adonis, y luego había una procesión pública hasta el templo del dios, en concreto en la ciudad de Biblos, en Fenicia, donde se lamentaba oficialmente su muerte. En junio/julio había una festividad conmemorativa, en la que sólo participaban mujeres. La fiesta se caracterizaba por la plantación en macetas de la semilla de ciertas plantas, que luego al brotar (¿resucitar? ¿volver a este mundo de luz?) representaban al dios de algún modo redivivo. Gracias a este rito en la Antigüedad se hablaba de los «jardines de Adonis» como de algo maravilloso. Se supone que los adoradores del dios participaban de algún modo de su destino, que acababa felizmente también.

Cibeles y Atis

Pesinunte, cerca del monte Ida, en Frigia, Asia Menor, era la sede del culto más antiguo de Cibeles, una suerte de diosa madre primordial y a la vez Venus. Cuando Frigia se helenizó (muchos siglos antes de la era cristiana), Cibeles fue asimilada pronto a Deméter, y en latín se conoció como *Magna Mater*, la Gran Diosa o reina del cielo. Atis era el joven consorte de Cibeles, un mortal luego divinizado, cuyo origen era quizás una divinidad menor de la vegetación. A lo largo del tiempo Atis fue asimilado a diversas divinidades; Dioniso y Mitra son entre ellas las más conocidas.

El culto de Cibeles fue llevado a Roma cuando la República sufrió momentos de crisis ante la invasión de Italia por las tropas de Aníbal, hacia el 210 a.C. Una consulta a los Libros Sibilinos decía que la ayuda divina vendría de una diosa oriental. En el 204 una embajada trajo a Roma un meteorito negro que se identificaba como una representación de esta diosa, de la que se esperaba la salvación. Hacia el 191 a.C. Cibeles ya tenía un templo en el Palatino.

Al principio fue el de Cibeles/Atis un culto más o menos exótico practicado por sacerdotes frigios, ya que por entonces era condición sine qua non para ser sacerdote de este culto el haberse emasculado, es decir, autocastrado. Para griegos y romanos esta acción era impensable, un horror. Pasado muy poco del Año 1, en tiempos del emperador Claudio (39-54), se levantó esa restricción y los sacerdotes pudieron ser personas normales. Claudio reconoció también públicamente la divinidad de Atis, pero su culto particular sólo alcanzó difusión en el siglo I d.C.

El mito de Atis y Cibeles existía en diversas versiones. En la más difundida Zeus engendra a Agdistis, una forma primitiva de la diosa Cibeles. Es ésta una divinidad terrible, andrógina, hombre-mujer al mismo tiempo. Dioniso la emborracha y ata su miembro viril a un pino. Al despertarse y querer huir, Agdistis se emascula. De su miembro nace un almendro. Una ninfa que se acerca por curiosidad come una almendra de él y queda encinta. De ella nace Atis. El joven crece y con el tiempo se casa con la hija del rey de la ciudad de Pesinunte. Agdistis, ya sólo hembra al haberse emasculado, está enamorada de Atis y para impedir que se case con la joven le induce a automutilarse.

Otra forma del mito presupone una suerte de casto connubio entre Cibeles y el joven Atis, pues la diferencia de edad entre ambos era notable. Los dos hacen un juramento de amor casto, pero el joven Atis se enamora de una ninfa. Cibeles mata a su competidora y Atis, enloquecido, se castra. Otros apéndices del mito hacen que Atis muera como Adonis, mutilado y destrozado por un oso.

Finalmente, en otras variantes Cibeles consigue de Zeus una suerte de resurrección para Atis, es decir, que no permanezca siempre en el mundo subterráneo. Esta resurrección es sólo parcial: el cadáver queda incorrupto, crecen sus cabellos, y su dedo meñique se mueve.

Los cultos públicos más importantes de Atis tenían lugar en primavera, y de ellos conocemos más o menos bien los de ámbito romano. Consistían en una procesión, seguida de un sacrificio de un buey de seis años, denominado «taurobolio», que más abajo explicaremos y que era común a diversas ceremonias religiosas de divinidades diferentes. Posteriormente se cortaba un pino recto, que era el símbolo de un falo, al que se colocaba en un lugar prominente en el templo de Atis. Había luego un día dedicado a la autocastración de los jóvenes que deseaban consagrarse por entero a la divinidad y que se denominaban «*galli*». Es éste un vocablo que el pueblo relacionaba con los galos o celtas que hacía siglos habían emigrado en hordas hacia Asia Menor y se habían asentado allí, en una región llamada Galacia. Y como Cibeles era una diosa de Asia Menor, la gente relacionaba a sus sacerdotes con los gálatas minorasiáticos.

A la ceremonia sangrienta y terrible de la castración, seguía un día de alegría, llamado *hilaria*, que no tiene para nosotros un significado claro. Se trataba probablemente de una alusión a la «resurrección» de Atis de la que habrían de participar tanto los jóvenes

emasculados como los futuros fieles. Finalmente había una purificación de la estatua de la diosa y de sus objetos sagrados en un río cercano.

La brutal castración tenía varios fundamentos religiosos. En origen pudo ser un rito mágico relacionado con la fertilidad de la tierra que muere en invierno y resucita en primavera (la sangre la fertiliza), o bien un acto de purificación o de expiación. Además no puede excluirse que estuviera identificada con el destino de Atis que se automutila para luego «resucitar» en una vida para siempre, aunque fuera parcial.

También es posible que la autocastración se hiciera por semejanza a lo que había ocurrido con Cibeles, un recuerdo del estado andrógino originario de la diosa, que queda sólo como femenina al emascularse: quizá por eso los *galli* se dejaban crecer luego el pelo y tomaban vestidos de mujer. También es posible que la autocastración —una continencia sexual forzada— fuera el medio de conseguir la eliminación de los problemas ligados a la materia y al sexo, y un símbolo de la felicidad eterna como dice una de las variantes del mito. Lo curioso es que el sumo sacerdocio, que administraba los templos de Atis, no estaba castrado.

Misterios de Atis y el taurobolio

Las fuentes hablan de misterios de Atis, pero en este caso ni siquiera sabemos si estaban relacionados con la festividad de primavera en la que se castraban los *galli*, o bien eran actos independientes. Dos autores cristianos nos han dejado una fórmula que se pronunciaba después que el iniciado de Atis había concluido la ceremonia, de donde puede deducirse someramente cómo era ésta.

Clemente de Alejandría, en su obra *El protréptico* («Invitación a la conversión») II 15,3, dice que el iniciado pronunciaba la frase siguiente: «Comí del tímpano (es decir, de un tambor), bebí del címbalo (una suerte de campana, pero en las ceremonias religiosas un instrumento parecido a los platillos), transporté el *cernus* (cesta sagrada que en el taurobolio era usada para llevar los testículos del toro sacrificado) y entré en el *pastós* (cámara nupcial)», lo que indica que había una unión sagrada con la divinidad, o un matrimonio sagrado en el interior del templo.

Fírmico Materno, escritor cristiano del siglo IV, confirma esta fórmula, pero la simplifica y abstrae: «Comí del tímpano, bebí del címbalo, y fui iniciado en los secretos de la religión». Como vemos, las líneas generales de los misterios se mantienen en este culto: realizar acciones imitativas del dios y participar de su destino.

Los misterios de Atis estaban unidos al sacrificio de un toro, llamado el *taurobolio*, cuya sangre era el vehículo de la purificación y de la salvación. La muerte sacrificial de un toro para lograr un beneficio espiritual está atestiguada claramente desde el siglo II d.C., pero probablemente es muy anterior, incluso quizás antes del Año 1. Las noticias de este rito provienen de textos breves encontrados en inscripciones, funerarias especialmente, pero sobre todo de la descripción del escritor cristiano Prudencio (siglo IV), en su obra *Corona de los mártires*, X, 1011-1050.

El iniciado se introducía en un pozo cubierto con un fuerte enrejado de madera. Encima era colocado un toro, al que se alanceaba hasta la muerte. La sangre caía y mojaba todo el cuerpo del iniciado, quien incluso bebía de ella. Luego el iniciado era mostrado a los fieles como signo del cambio que en él había acontecido.

Las inscripciones hablan de un taurobolio comunal en el que participaban los habitantes de ciudades enteras, asociaciones e individuos, y que se realizaba en favor de la ciudad sacrificante, del emperador o de ciertos particulares que lo financiaban. Probablemente el rito servía como purificación y preparación para la otra vida. Se han conservado algunas inscripciones al respecto que mencionan un «renacimiento». Hay en concreto una, muy famosa, que afirma que gracias al sacrificio del taurobolio el iniciado ha sido *in aeternum renatus*, es decir, que «ha renacido para toda la eternidad».

Cuando el animal sacrificado era un carnero —lo que significaba que el iniciado era menos potente económicamente—, se llamaba *criobolium*. Pero se supone que los efectos salvíficos eran los mismos.

El dios Mitra y sus misterios

Finalmente consideraremos la religión de Mitra y sus misterios en el Año 1, sobre todo por la difusión que ha tenido en círculos de estudiosos de la historia de las religiones un dicho de Ernest Renan, el autor francés de la renombrada *Vida de Jesús* tan leída a principios del siglo XX, que mantenía la siguiente tesis: «Si el mundo no hubiera sido cristiano, habría acabado siendo mitraísta».

Persia era renombrada y admirada —incluso por los judíos, tan intransigentes en materia de religión y costumbres— por la nobleza de ideas de su religión. Había algunas nociones que, unidas a temas similares de la religión griega, acabaron siendo compartidas por el judaísmo —y luego por el cristianismo— en el Año 1. Así la creencia en un sistema muy bien desarrollado y jerarquizado de ángeles y demonios como seres intermedios entre la divinidad suprema y el ser humano, la inmortalidad del alma y la resurrección de los cuerpos, el fin del mundo por una conflagración cósmica, el juicio final por parte de la divinidad con premios y castigos según la vida que cada ser humano hubiere llevado, y sobre todo lo que se denomina un *dualismo* muy marcado, representado por la lucha del Bien y del Mal en todas las esferas del universo, pero que insiste en el triunfo definitivo del Primero.

Sin embargo, a pesar del prestigio de la religión persa y de la nociones comunes con el judaísmo y con algunos estratos superiores de la religión grecorromana, sólo una divinidad aparece como aceptada en el ámbito de esta última religión: Mitra. En el mundo avéstico Mitra es un enviado de la divinidad suprema que actúa como el dios de la luz, de la verdad, de los pactos; es el aliado de Ahura-Mazda —el Espíritu bueno— en su lucha contra Ahrimán, el Espíritu del Mal. Sin embargo, el mitraísmo originario no parece que albergara la idea de la participación de Mitra en esta lucha del Bien y del Mal, ni tampoco en la conflagración universal que marca el fin del universo, sino que estos temas fueron incorporadas al culto a Mitra posteriormente.

El mitraísmo tuvo escasa incidencia en Grecia —al igual que en Egipto y en Palestina—, y sólo se expandió entre los soldados y funcionarios del Imperio romano, que lo llevaron por todas partes aunque sólo en época muy posterior al Año 1. El culto de Mitra se extendió por el mundo helenizado con las excepciones dichas, y se sincretizó, es decir, se mezcló con elementos de las creencias en la astrología y de los misterios dedicados a otras divinidades. Ni siquiera conocemos con certeza en qué momento este culto tuvo como divinidad al Mitra romanizado que conocemos por las inscripciones hasta hoy conservadas. Jaime Alvar ha mantenido, en su obra *Los misterios*, que el auge de Mitra fue debido a un impulso oficial expreso a favor de esta religión en tiempos del emperador Adriano (primera mitad del siglo II d.C.), puesto que se pensó que el mitraísmo podía servir como religión universal en el Imperio, y se sabe

que el emperador Cómodo (sucesor de Marco Aurelio) recibió la iniciación mitraica. Pero tal esfuerzo imperial de promoción, si es que existió, no obtuvo la esperada recompensa porque, como veremos, el culto mitraico no reunía los requisitos para ser una religión universal.

La primera atestiguación de misterios de Mitra concierne a suelo helenizado en Asia Menor y es de época de Pompeyo Magno (hacia el 67 a.C.). Se trata de una referencia a la guerra de este famoso general contra los piratas cilicios hecha por Plutarco, en su *Vida de Pompeyo* 24,5: «Los cilicios ofrecen sacrificios extraños a los dioses de su Olimpo y se inician en sagrados ritos de Mitra». La arqueología ha encontrado restos de mitreos —pequeños santuarios dedicados a Mitra— sobre todo en zonas de campamentos de soldados, desde Britania hasta el Éufrates. Ahora bien, sólo los varones eran admitidos a los misterios de esta religión, ya que Mitra no tiene al lado —como muestran las representaciones artísticas que han llegado hasta nosotros— figura alguna de diosa consorte.

Los santuarios de Mitra eran cuevas o construcciones que semejaban a una cueva, y estaban situadas cerca de una fuente. Eran oblongos; en el techo había representaciones de la bóveda celeste, y todos eran pequeños, por tanto se reunían en ellos pocos fieles. Los mitreos tenían asientos a ambos lados y una mesa central para la comida sagrada. En el frontis de la sala solía haber una representación de Mitra matando al toro cósmico (véase abajo el mito), que no debemos confundir con el taurobolio de Atis.

La imagen de Mitra que se mostraba a los fieles era como la de la diosa griega *Niké*, la Victoria: de pie, con un gorro frigio puntiagudo, y con una daga que clava en el corazón del toro. Las imágenes de Mitra suelen estar rodeadas de símbolos: dos portadores de antorchas que representan al sol naciente y poniente, y una serpiente —la tierra— que se alimenta con la sangre del toro cósmico de cuya cola brota el trigo. En los mitreos no se representaba el degollamiento del toro, ya que no había propiamente un taurobolio, sino que la iniciación se desarrollaba de otra manera.

La leyenda o mito de Mitra se conoce más por restos artísticos —pinturas sobre todo— que literarios, de modo que no sabemos si la interpretamos bien. Se dice que Mitra nace de una roca, o en una cueva (que sea el 25 de diciembre es un añadido fantasioso que no consta en los testimonios recibidos. No se sabe de dónde ha nacido esta idea, ya que

no conservamos ningún texto que la apoye). Luego, unos pastores lo contemplan.

Cuando crece, tiene Mitra diversas aventuras. Las más importantes son: dispara una flecha a una roca y de ésta brota agua, lo que significa que Mitra es dispensador de la lluvia. Ahura-Mazda —la divinidad suprema del mazdeísmo, como una especie de Zeus— crea un toro cósmico en el que se concentra toda la energía. Mitra, que es un dios arquero y pastoril, acompañado de un fiel perro, se pone en su búsqueda. Un cuervo, mensajero del Sol, le da la pista. Mitra encuentra al toro, lo arrastra a una cueva y allí lo mata. Este degollamiento es un acto beneficioso para el universo, pues vida y energía —encerradas dentro del toro cósmico— se desparraman sobre la tierra. Estos beneficios se aplican también al ser humano. Se conserva una famosa inscripción de un antiguo mitreo (hoy la iglesia de santa Prisca de Roma) que dice: *Nos servasti aeternali sanguine fuso*: «Nos salvaste tras haber derramado una sangre eterna». Es importante también en la leyenda mitraica la amistad del Sol con Mitra, que se representa en una comida, en la que ambos ingieren el mismo alimento y bebida. El Sol da la mano a Mitra o se arrodilla ante él. De aquí pudo surgir la idea de que Mitra nació en la misma fecha en la se celebraba el solsticio de invierno, la fiesta del Sol invicto, el 25 de diciembre, momento en el que la luz solar empieza a vencer a las tinieblas invernales.

Misterios de Mitra e iniciación

Como decimos, los misterios de Mitra pertenecen ya a la época de un Imperio bien consolidado (siglo II d.C. en adelante) y no sabemos hasta qué punto existían en el Año 1. Los misterios tenían diversos grados y los conocemos por una Carta de san Jerónimo (Epístola 107 a Leta) y por inscripciones y pinturas en los mitreos romanos, que son hoy las iglesias de los santos Prisca y Felicísimo, entre otros.

Eran siete los grados de la iniciación, que al parecer se correspondían con los siete planetas. La esperanza unida al rito era que el iniciado, tras su muerte, ascendiera y penetrara en el cielo o paraíso —que, por cierto, es un vocablo persa, *pardish*— a través de los círculos de los siete planetas.

De las pinturas murales del antiguo mitreo de Santa María in Capua Vetere intuimos más o menos cómo era la iniciación. El iniciando iba desnudo con una venda en los ojos, y un oficiante le imponía las manos. Después el oficiante tocaba al iniciando con la pata de un toro —que simbolizaba el toro cósmico—, le adornaba con una corona solar, y le acercaba fuego a su cuerpo (recordemos

el caso de Demofonte: el fuego, si no quema, causa la inmortalidad), es decir, el iniciando pasaba simbólicamente por diversos trances, representados por acciones simbólicas poco precisas para nosotros, como indicamos a continuación.

Los diversos grados de la iniciación eran los siguientes: el primero era simbolizado por el «cuervo», mensajero del sol. En él el iniciando estaba ya bajo la protección de Hermes/Mercurio. El segundo era la «novia»: estaba bajo la protección de Venus; se purificaba con agua y se ceñía con coronas, como la novia en la cámara nupcial. El tercero era el «soldado»; el iniciando entraba entonces bajo la protección de Marte y de la Tierra. El cuarto era el «león»: era entonces Júpiter, dios del fuego, quien lo tomaba bajo su protección, y es en este grado quizás cuando se le acercaba fuego al cuerpo; el quinto estaba simbolizado por una figura de un hombre «persa», lo que significaba la protección de la Luna; el sexto era «Heliodromo», la carrera del dios sol, es decir se pasaba a ser protegido por el sol; el séptimo era el «padre», bajo la protección de Saturno, identificado con Crono, padre de Zeus.

Como puede deducirse, el fin de la iniciación era realizar ciertas acciones que simbolizaran la protección de todas las eventualidades gracias al apoyo de las divinidades astrales que velarían en adelante por el iniciado en los diversos ámbitos de la vida simbolizados por esos grados.

El mitraísmo mostraba, además, unos rasgos peculiares que lo distinguían como religión, de los que sólo alguno podría parecerse a los del judeocristianismo naciente. Tenía fuertes exigencias morales, algo totalmente ausente de la religión cívica grecorromana como sabemos; su difusión no se basaba sobre una base étnica nacional; sus miembros tenían la obligación de formular un juramento de fidelidad al emperador reinante, como signo naturalmente de que el monarca representaba a la divinidad; no tenía una casta profesional de sacerdotes; no poseía un drama público que pudiera representarse; todos los adeptos se hacían iniciar; tenía una iconografía consistente; como norma se celebraban banquetes sagrados en los que se ingería agua y pan.

Este último rito se parecía tanto a la eucaristía cristiana que un Padre apologeta del cristianismo, de mitad del siglo II, san Justino Mártir, llegó a escribir: «Los demonios han imitado la eucaristía cristiana en los misterios de Mitra, pues en ellos se presenta pan y una copa con agua y se pronuncian determinadas palabras»

(I *Apología* 66,4). Hay testimonios de restos pictóricos e inscripciones que muestran que los banquetes sagrados eran muy abundantes en el mitraísmo.

Por otro lado, tenía el mitraísmo otros rasgos muy distintos a los del judeocristianismo como la exclusión de las mujeres; la aceptación de varios dioses; su característica de religión minoritaria, de pequeños grupos.

Son tan negativos estos rasgos en comparación con los judeocristianos que es difícil dar la razón a la frase de Ernest Renan que transcribíamos al principio: no parece fundada la idea de que el mundo se hubiera hecho mitraísta si no hubiese existido el cristianismo.

Nos hemos extendido bastante en este mundo complejo, misterioso, iniciático, de salvación porque estamos convencidos de que conformaba de tal modo y tan intensamente el ambiente religioso pagano del Año 1, que cincuenta años más tarde, en plenos momentos de madurez de Pablo de Tarso, esta ideología tendrá una inmensa importancia en la conformación del pensamiento del judeocristianismo que entonces maduraba. Es conveniente que nos detengamos en esta idea unos instantes.

XII

Religiones mistéricas y orígenes del cristianismo

Un teólogo católico alemán, Odo Casel, publicó en 1923 una obra rompedora, *La liturgia como fiesta de los misterios*, en la que defendía la idea de que las religiones mistéricas habían sido una escuela preparatoria para el cristianismo, puesto que ponían a disposición de los primeros cristianos modelos de pensamiento y conceptos para la interpretación de Jesús que no se encontraban ni en el Antiguo Testamento, ni en otra literatura judía de la época, pero que eran convenientes para desarrollar la teología propiamente cristiana.

Pienso que tenía razón. Incluso los estudiosos que no aceptan esta tesis están prestos a admitir al menos que el cristianismo toma *gestos* litúrgicos de los misterios, como el modo de bendecir (que aparece en pinturas litúrgicas de ritos mistéricos: dedos pulgar, índice y anular levantados; los otros dos doblados), que *acepta* préstamos de palabras —el mismo término *mystérion* en la Carta a los efesios— y de *ideas* de los misterios, del mismo modo que de la religión pagana tomó el cristianismo ceremonias —procesiones—, mitos —la geografía del Hades o Averno—, ciertas prácticas funerarias —banquetes en honor de los muertos— e incluso divinidades, degradadas luego a santos cristianos.

Pero lo sustancial no son estos préstamos menores, sino otros más importantes, como el concepto de salvación de Pablo de Tarso, que se parece mucho más a una noción mistérica que a la idea al respecto que tenía Jesús de Nazaret.

En síntesis: para Pablo la condición moral de la humanidad que debe ser redimida es la de un sometimiento terrible al imperio del pecado de modo que el ser humano no puede salir de ella de modo alguno por sus

propias fuerzas. Para remediar esta situación, Pablo predica que desde el cielo ha descendido un enviado divino, un Salvador y se ha encarnado en un cuerpo humano, el de Jesús. Luego afirma que este redentor sufrió muerte violenta, crucificado. Pero posteriormente resucitó, con lo que quedó claro que es inmortal y divino. La muerte del Salvador es un sacrificio vicario en pro de todos los hombres: supone la expiación ante Dios de los pecados de todos aquellos que tienen fe en el Redentor y en su sacrifico y resurrección. Finalmente, gracias al bautismo, el pecador se hace partícipe de la muerte y resurrección del Enviado, por lo que —si sigue fiel hasta el final de su existencia— alcanza la resurrección y la inmortalidad.

Esta concepción nada, o muy poco, tiene que ver con la idea que tenía Jesús de Nazaret, en el Israel del Año 30, de cómo se salvaba un hombre. A saber, el ser humano se salvaba por la fidelidad a la Alianza y a su norma, la Ley de Moisés, y por su entrada y participación en el reino de Dios anunciado por Jesús.

Como se ve, el centro de la concepción paulina de la salvación es la de un hombre-Dios que muere y resucita y hace participante a los humanos —gracias a la fe— de los efectos redentores que de estas acciones se desprenden, mientras que tal idea en nada interviene en el concepto de la salvación del ser humano —el judío primero y algún gentil convertido al judaísmo después— según Jesús de Nazaret.

Es cierto, sin embargo, que la resurrección de los dioses paganos —de los que hemos hablado hasta ahora— es diferente de la que postula el cristianismo para Jesús tras morir en la cruz: Perséfone vuelve sólo en la primavera al mundo visible; Osiris reina de nuevo, pero únicamente vivo en el mundo subterráneo; Cibeles consigue de Zeus una suerte de resurrección para Atis de modo que no esté siempre en el mundo subterráneo: el cadáver queda incorrupto, crecen sus cabellos, y su dedo meñique se mueve; Afrodita quiso resucitar a Adonis para tenerlo como amante, pero Perséfone, diosa de los infiernos también lo desea allá abajo. Recordemos que llegan a un acuerdo por el que Adonis permanece un tercio del año con Perséfone y dos tercios con Afrodita; por tanto no resucita del todo.

Es cierto lo que acabamos de mencionar. Pero no parece sensato pedir una igualdad absoluta, o semiabsoluta, entre concepciones religiosas para poder afirmar que existe un parentesco entre ellas. Es extremadamente claro, sin embargo, que el tema teológico de una divinidad también humana que muere y resucita no puede derivarse

de ningún modo de la teología hebrea, es decir, no tiene su última raíz en un mundo judío. No existe nada parecido a esta concepción en el Antiguo Testamento, ni en los llamados escritos apócrifos judíos (la «literatura intertestamentaria»), ni en las doctrinas de los esenios generadores de los manuscritos del Mar Muerto, ni en las corrientes de pensamiento que, más tarde, se plasmarán en las concepciones fariseas rabínicas.

Para la comparación de dos religiones en términos generales, la pagana y la cristiana, no importa que la concepción de los dioses que mueren y resucitan tenga en el mundo gentil una atmósfera distinta a la resurrección de Cristo, que se ofrece como un evento histórico que ocurrió sólo una vez y no como un mito del pasado. Nadie duda de que los misterios no presentan a un dios que desciende del cielo para salvar a los humanos, y que sus dioses tampoco aparecen en el mito como muriendo voluntariamente para redimir a los hombres. La iniciación en los misterios era sólo para el que pudiera pagarla, mientras que los beneficios de la muerte de Cristo se extienden gratis a toda la humanidad. Cierto también y absurdo sería no reconocerlo.

Pero lo importante en último término es que la interpretación paulina de la muerte y resurrección de Cristo —y es en Pablo donde aparece por vez primera, no en el pensamiento auténtico del Jesús histórico— no encaja, ni mucho menos, en una atmósfera teológica judía de cualquier tipo que sea.

Esto no significa de ningún modo que haya que defender que el cristianismo ha copiado al pie de la letra la idea de la resurrección de Cristo de los misterios. Ello no se sigue del argumento general que exponemos, al que no compete disputar sobre la realidad existencial de la resurrección de Jesús. Esta afirmación se deja para el ámbito no de la historia, sino para el de las creencias de cada uno, que son privadas y deben respetarse dentro de esta esfera. Sin embargo, sí parece cierto que, como tipología, la noción de un Cristo-Dios que muere y resucita al no tener parangón en toda la literatura judía, sólo puede enmarcarse de modo general en la concepción de «divinidad que muere y resucita». Esto es a lo único a lo que se parece. Y también resulta adecuado sostener a modo de hipótesis que Pablo interpreta las noticias recibidas ciertamente por una tradición previa —a saber la muerte y la resurrección de Jesús— dentro de un marco ideológico tomado de las religiones de misterio y no del judaísmo.

Y se establece este orden de prioridad cronológica porque las nociones religiosas de las religiones de misterio son mucho más antiguas que el pensamiento de Pablo. En las discusiones científicas al respecto se suele afirmar que las religiones de misterios no prometen la inmortalidad total a los iniciados. La respuesta es: el cristianismo ciertamente añade a la noción griega de la inmortalidad del alma el concepto judío de resurrección de la carne, que no tienen los misterios. Pero para un antiguo pagano ese añadido podría no ser un problema o no tener ni siquiera sentido, porque toda la felicidad residía en el alma, y el alma ya era inmortal de por sí. Lo que importaba es que no fuera condenada a tormentos eternos o que fuerzas superiores malignas impidieran el pleno desarrollo de la inmortalidad.

Tanto los misterios como el cristianismo prometen una justa retribución divina después de la muerte: los iniciados y los cristianos que mueren como fieles tendrán una felicidad maravillosa y eterna en el mundo futuro. Aquí no hay problema de parentesco y préstamo, pues ya lo prometieron los órficos griegos desde tiempo atrás y el judaísmo helenizado había tomado estas ideas del mundo griego por lo menos desde el siglo II a.C., como hemos visto ya en el capítulo VIII. Lo que añaden el judaísmo y cristianismo es sólo un extra: también el cuerpo participará de ese gozo.

Importante y clave en este tema es la concepción en torno al significado profundo del bautismo cristiano, a saber si el concepto paulino de «morir con Cristo y resucitar con él» (*Epístola a los romanos* capítulo V, desarrollado luego por un discípulo suyo en *Colosenses* 2,12-13) halla un correspondiente en la literatura judía mencionada anteriormente, o bien en ciertos misterios, sobre todo los de Isis. Aquí el lector debe recordar el caso de Apuleyo. Este autor recogía un discurso del sacerdote de Isis al héroe, Lucio, de su novela, *El asno de oro*, cuyo contenido era el siguiente: los ritos de la iniciación se asemejan a una muerte voluntaria de la cual se desprende una cierta fe en una resurrección futura. Por la gracia de la diosa los iniciados nacen de nuevo en un cierto sentido y quedan restaurados para una nueva y saludable vida.

Se ha insistido también en que no hay un verdadero paralelismo entre el bautismo cristiano y las abluciones de los misterios. En éstos los lavatorios con agua eran una purificación previa, no una verdadera iniciación como en el cristianismo. La manera según la cual se realizaba la iniciación en los misterios y el bautismo era diferente. Los beneficios de la iniciación eran automáticos; en el bautismo, dependen de la fe. El bautismo está conectado con la remisión de los pecados; la ablución de los misterios no esta relacionada con el perdón de los pecados, sino que era una purificación ritual y se presuponía que el iniciando era ya moralmente puro por el arrepentimiento cuando se acercaba a recibir la iniciación.

De acuerdo también en la existencia de estas diferencias. Pero tales divergencias no invalidan el encuadre general de la concepción paulina del bautismo como muerte y resurrección con Cristo dentro de una religiosidad que se refleja mejor en los misterios que en ninguna otra parte, y que se parece infinitamente más a una iniciación de Isis que a cualquier bautismo judío de Juan Bautista o de Qumrán.

También es cierto que el «misterio» cristiano —explicitado y aclarado por un discípulo de Pablo en la Epístola a los efesios como la salvación de los gentiles y la unión de Cristo con su Iglesia— es un misterio a voces, por lo que la concepción de «misterio» es diferente en el cristianismo y en las religiones mistéricas, donde existía y se exigía con rigurosidad la disciplina del arcano o silencio absoluto sobre la iniciación.

Pero la respuesta a esta objeción menor es volver a la cuestión de fondo: ¿qué caracteriza en verdad al cristianismo que a la larga se impuso? La concepción de la salvación paulina, es decir, la *interpretación* por parte de Pablo de la muerte y resurrección de Jesús de Nazaret. ¿En dónde encaja mejor esta interpretación con todos sus matices? ¿En el judaísmo de cualquier tipo? ¿O en una atmósfera de religiosidad mistérica? La función salvadora de Jesús ¿se ajusta mejor al estrecho marco de un mesianismo judío o a la imagen de un redentor universal, un salvador como ciertos dioses de la religión griega helenística que reparten sus actos benéficos a todos los hombres del Imperio?

Todo lo argumentado hasta aquí quiere decir que Pablo *reinterpreta* la imagen y el pensamiento de Jesús de Nazaret, y que cuando los presenta a sus seguidores —en sus cartas, o en sus prédicas a los que trata de conquistar para su manera de entender la misión de Jesús—, lo hace con nuevas categorías que no son judías. Y éstas se parecen mucho en sus líneas maestras a la religiosidad helenística del salvador universal, a la redención de una divinidad que muere y resucita más que a cualquier otra concepción hebrea. Y nos preguntamos con razón si esta idea encajaba en la mentalidad de Jesús, o bien si es un añadido de la reinterpretación paulina de ella.

La similitud de fenómenos religiosos en torno al momento que consideramos en este libro se aclara desde una perspectiva antropológica y social. La explicación de las posibles concomitancias entre religiones de misterios y el cristianismo naciente pocos decenios después del Año 1 se debe a que ambos presentan su oferta religiosa al mismo público, a las gentes ávidas de seguridad en cuestiones de salvación en el Imperio romano. Ambas ofertas religiosas tocan puntos esenciales de la religión —concentrados en el deseo de inmortalidad—, por lo que la respuesta es análoga y condicionada por similar ambiente cultural, en el que ambas ofertas vivían. En el ámbito helenístico sólo existía un potencial limitado de expresión, ya que no era ilimitada la posibilidad de recursos en nociones y conceptos.

Esta realidad tiene validez especial cuando se ve claro que existía a disposición de Pablo —cuando comenzó a predicar a Jesús como salvador de todos— un trasfondo cultural relativamente homogéneo: el que se daba en el mundo mediterráneo a pesar de la multiplicad étnica y de la pluralidad política. Por estas razones no es de extrañar que los cultos mistéricos formen también una parte inseparable del modo de expresión no judío del mensaje cristiano, o con otras palabras, que la teología de los misterios es de algún modo parte esencial de la teología paulina, y por tanto cristiana. Una vez aceptado esto, que cada uno obtenga luego de esta realidad las consecuencias que estime oportunas.

Montserrat Torrents, en la obra colectiva *Orígenes del cristianismo* (Córdoba ^{2}1995, 78), ha expresado así estas ideas:

La presentación de Jesús como salvador de los individuos que opera a través de su propio sufrimiento y de su propia muerte es un elemento que, genéricamente, tiene obvios paralelos en la religiosidad pagana contemporánea y particularmente en los cultos de las religiones mistéricas del entorno helénico... En él ciertas modalidades de soteriología —doctrina de la salvación— individualista habían confluido en la figura-tipo del personaje divino que muere, vuelve a la vida y hace partícipes a sus devotos de la victoria sobre la muerte. Puede hablarse —en el mundo mediterráneo— de una misteriosofía genérica que extiende su influencia más allá del ámbito de los cultos particulares, siendo discernible en la literatura y aun en el lenguaje corriente.
No hace falta más para situar al cristianismo en su lugar específico. Pablo como primer teólogo cristiano supo captar la tensión soteriológica del entorno religioso de las ciudades del Imperio romano, y adaptó a este vector las categorías judaicas de la mesianidad. No son discernibles en la soteriología cristiana ingredientes procedentes de ningún culto mistérico en particular. Las fantasiosas especulaciones de los estudiosos comparatistas de primeros del novecientos del pasado siglo obscurecieron esta cuestión y fueron objeto de fáciles refutaciones por parte de los historiadores confesionales. Reducido, sin embargo, a sus términos más fundamentales, esta adscripción adquiere solidez y cumple de sobra su cometido: ofrecer una caracterización del cristianismo primitivo (paulino) absolutamente irreducible a su adscripción al judaísmo.
Ahora bien, esta característica específica afecta únicamente a las comunidades dependientes en algún modo de la corriente paulina. El cristianismo de la comunidad de Jerusalén, el cristianismo petrino, y en general todas las variantes que se limitaron a poner a Jesús en el marco del estricto mesianismo judaico no sobresalen del magma genérico del judaísmo del siglo I, y en decurso de la historia inmediata desaparecen reabsorbidas en él. Desenlace perfectamente esperado, pues asignaban a su mesías una tarea histórica que quedó incumplida. Sólo las comunidades que supieron trasladar la expectación a la metahistoria sobrevivieron al colapso mesiánico, y éstas son las iglesias de la tradición paulina, las que produjeron los Evangelios canónicos, la escuela johánica, los Hechos de los apóstoles, la Epístola a los hebreos, la Carta de Clemente, las Cartas a efesios y colosenses de la escuela paulina...

A nuestro juicio hay también otra razón por la que Pablo utiliza conceptos de las religiones de misterios para describir ante los paganos la redención llevada a cabo por Jesús de Nazaret. Y es la siguiente, tal como hemos expuesto ya en la *Guía para entender el Nuevo Testamento*, capítulo XI:

Pablo es un teólogo de la restauración de Israel. Según esta teología, confirmada por los profetas posteriores al Exilio (sobre todo el tercer Isaías), para que se culmine la salvación del verdadero Israel —a saber, el que cree firmemente que Jesús es el mesías-salvador ya venido— es necesario que se conviertan algunos paganos a Israel, cuyo número sólo Dios sabe.

Pablo, presionado por su creencia en un fin del mundo inmediato (1 Tes 4), intenta acelerar la conversión de esos paganos. Primero se dirige a los más fácilmente convencibles de entre los gentiles: los «temerosos de Dios», y posteriormente a los más cercanos a sus ideas y a sus ansias de salvación, los adeptos de las religiones de misterios. A esos paganos predica un Jesús repensado y reinterpretado en una clave que ellos pudieran entender: Dios le ha revelado

expresamente que ahora hay una nueva oportunidad de salvación para los gentiles de buena voluntad. Jesús, un mesías sólo judío en apariencia, ha resultado ser el salvador universal gracias a un plan divino: su muerte como sacrificio vicario y su resurrección. El gentil que crea en este salvador obtendrá los mismos beneficios que consiguen los adeptos a las religiones de misterio. Los mismos y de un modo más sencillo y más barato: ya no es necesaria una circuncisión física, sino una espiritual (un acto de fe en Jesús). El bautismo, que es un acto simbólico de inmersión en la muerte de Jesús, incluye una promesa de resurrección segura simbolizada por el resurgir del agua. La eucaristía es una teofagia divina, una vera ingestión del cuerpo y sangre de la divinidad (Jesús ya deificado), infinitamente más sencilla y barata que los costosos misterios dionisíacos o cualesquiera otros en los que pudiera pensarse. En una palabra: Jesús trae —según Pablo— una salvación más sencilla y barata que cualquiera de las ofrecidas por los misterios, y además para todos los paganos que lo deseen.

Precisamente a causa de este planteamiento básico, Pablo presenta a Jesús como un salvador universal al modo de las religiones de salvación —de misterios— del mundo en el que vive, el del Imperio helenístico romano. Éste es el motivo de fondo por el que Pablo —en su urgencia del fin del mundo— utiliza para su reinterpretación de Jesús conceptos de estas religiones. Pero al emplear estas nociones, Pablo cambia de hecho la figura del Jesús histórico: de un mesías puramente judío, de un mesías davídico hace un salvador universal, cuya salvación tiene los mismos, o mejores, efectos salvíficos que los misterios, y además más fácil, sencillo y gratis.

El éxito estaba asegurado a la larga.

XIII

Las creencias básicas del pueblo judío en tiempos de Jesús

Este capítulo y los que siguen, muy importantes en el cuadro que estamos intentando dibujar de Israel y su mundo en el Año 1 —y su posterior proyección hacia el cristianismo—, tratarán del mundo religioso de Israel del siguiente modo:

Primero abordaremos lo que podemos denominar el pensamiento religioso común de los judíos del Año 1, que forma también el marco del universo de Jesús y del judeocristianismo primitivo (capítulo XIII).

En segundo lugar, trataremos más concretamente del cumplimiento de la Ley como eje central de la vida diaria de un judío que tenía conciencia de la elección divina de Israel en el marco de la Alianza (capítulo XIV).

A pesar del desarrollo de la teología, más que en otros pueblos de alrededor, el judaísmo del Año 1 es ante todo una religión de la acción práctica, de las cosas que deben realizarse y cumplirse siguiendo una Ley divina. Los judíos empleaban la expresión «hacer las obras de la Ley». Lo que caracterizaba a un judío de inicios del siglo I no era precisamente un conjunto compacto de ideas o nociones teológicas —había algunas diferencias notables en la teología de los distintos grupos como veremos—, sino ante todo la conciencia de pertenecer a un pueblo elegido por Dios y la realización práctica de esta elección por el cumplimiento de acciones precisas tales como la circuncisión, la observancia del sábado, el estudio de la Ley en la escuela y la sinagoga, etc.

En tercer lugar debemos ocuparnos de todo lo relacionado con el concepto de sacrificio —y naturalmente del espacio en el que se sacrificaba, el Templo de Jerusalén—, pues ya sabemos que en la

religión antigua, tanto judía como grecorromana, el sacrificio es el eje sobre el que gira gran parte de ella (capítulo XV).

El tema es complejo, pues aborda también la asistencia al Templo y sus consecuencias, es decir, el cumplimiento de las reglas de pureza debidas al trato con Dios en su Santuario único (capítulo XV) y la participación en las festividades nacionales (capítulo XVI).

En cuarto, abordaremos el tema del cumplimiento de las promesas divinas según la Alianza: la salvación y retribución de las buenas acciones de los que han cumplido las normas (capítulo XVII).

En este apartado pasaremos breve revista a las creencias sobre la restauración de Israel en el futuro, a la salvación del individuo o la vida después de la muerte, a la función del mesías en esta salvación y a la participación de los gentiles en ella.

Por último, en quinto lugar, nos detendremos en la división de la sociedad en ciertos grupos, especialmente los que forman una «secta» o «partido», o grupo definido, ya que muestran ciertas peculiaridades tanto de concepciones teológicas como de prácticas y normas morales (capítulos XVIII y XIX).

En estos dos últimos apartados hemos de tratar de la gran masa de los israelitas que no formaban partido alguno, el llamado «pueblo de la tierra», y luego del importante grupo de los fariseos, de su historia, teología y prácticas, de los saduceos y sus creencias peculiares (capítulo XVIII).

Finalmente, abordaremos el tema de los esenios, que estaban divididos en dos grupos: los que vivían en las ciudades y los que se habían apartado y moraban en el desierto, cerca del mar Muerto. Para desarrollar este cuadro nos centramos sobre todo en Israel, aunque a veces hablaremos también de los judíos de la Diáspora (capítulo XIX).

La concepción religiosa básica o teología común judía en el Año 1

El pensamiento religioso común del judaísmo en el Año 1 está formado por los conceptos y tradiciones religiosas en las que estaban de acuerdo el estamento sacerdotal —que regía el culto del Templo—, los diferentes partidos religiosos —que en conjunto formaban sólo una minoría, aunque de mucho peso en la sociedad— y el común de la población de los judíos. Junto con los conceptos y nociones formaban parte de la teología común las costumbres, prácticas y normas éticas o de comportamiento observadas generalmente por la mayoría de los judíos.

Las ideas básicas de la teología del judaísmo del Año 1 eran las siguientes:

Sólo existe un *Dios*. Éste es en esencia inefable, innombrable, pero tiene múltiples nombres indirectos, que sirven para caracterizarlo en su relación con el ser humano. Es el único que es, y fuera de él no hay dios alguno. Debe ser objeto de toda reverencia. Por ello está prohibido adorar a cualquier otro dios —en realidad inexistente— fuera de Él, o fabricar de Él imagen alguna. Por eso incluso pronunciar en vano su nombre es un pecado gravísimo.

Este Dios ha *creado* el universo todo y entre los seres del cosmos, al hombre. Todo está gobernado por su voluntad, por lo que puede decirse que Él controla la historia entera. Incluso el mal en el mundo depende de algún modo de Dios, pues el monoteísmo estricto no deja resquicio para la existencia de poder alguno —incluido el Mal— que no sea dependiente de la divinidad.

Como soberano del mundo, Dios escogió para sí un pueblo, Israel, y para gobernar la vida de éste y dirigir los pasos y los modos de contacto con Él le otorgó una Ley, por obra de Moisés. Esta Ley contiene también las normas de un pacto, o alianza, previo entre Dios e Israel.

Dentro de esta alianza Dios se compromete a mostrarse fiel, justo, misericordioso y a impartir su gracia para que el israelita pueda cumplir las normas del pacto. Israel, por su parte, se compromete a amar al Dios de la alianza con todas sus fuerzas y a serle fiel, no buscando otros dioses y cumpliendo estrictamente las leyes divinas.

Esta *elección* y *pacto* suponen un cierto apartamiento de los demás pueblos, aunque sin despreciarlos en absoluto, pues son también criaturas de Dios. Son necesarios un cierto exclusivismo y distanciamiento para quedar libre de trabas y cumplir mejor la ley divina.

Los gentiles pueden aspirar a transformarse, por la conversión, en israelitas. De todos modos, aunque no lo hagan, se salvarán si viven de acuerdo con las normas naturales de comportamiento, inscritas por Dios dentro de su corazón, normas que se corresponden con el Decálogo.

Dios es sobre todo justo. Por ello retribuirá con premios y castigos la obediencia y las transgresiones a su *Ley*. El castigo por parte de Dios es un modo de perdonar y eliminar el pecado.

Pero la justicia divina está atemperada por su misericordia. Todo aquel que se arrepienta de corazón no debe dudar del perdón divino. Si los castigos o premios en esta vida no son suficientes, Dios restablecerá el equilibrio de su justicia en el mundo futuro, que vendrá tarde o temprano, porque ese Dios único es el Señor de la historia, a la que Él dirige hacia su fin.

Aunque todo está determinado, o más bien previsto por Dios, el ser humano es libre. Por ello es totalmente responsable ante la divinidad de sus acciones. No hay contradicción alguna entre la providencia absoluta de Dios —incluso la predestinación— y la existencia a la vez de una voluntad humana libre y responsable.

Dios es ante todo el que otorga la *gracia*. Su amor gracioso precede a todas las exigencias de su Ley y ayuda a cumplirla. Esta gracia lleva también a la penitencia, si se comete el pecado. La historia del éxodo del pueblo desde Egipto es una prueba de la gracia divina, pues este don de la liberación es previo al otorgamiento de la Ley, que tuvo lugar posteriormente, en el monte Sinaí.

La historia, controlada por Dios, se halla dividida en dos grandes períodos: uno, el presente con todas sus etapas anteriores, es malo y perverso y está dominado por el Espíritu del mal, adversario de la divinidad; otro, el período futuro, será regido totalmente por Dios, por lo que no habrá más injusticia. En él los justos habrán de vivir una vida paradisiaca y dichosa.

El período presente evoluciona irremisiblemente hacia un final cercano según un esquema predeterminado por el plan divino. Por ello es inminente la intervención de Dios en este mundo para arreglar sus problemas e injusticias y para implantar finalmente su reino/reinado en él.

En síntesis, las ideas fundamentales del Israel del Año 1 pueden resumirse en las siguientes nociones básicas:

- Dios es único.
- Dios es justo, lleno de gracia y bondad, misericordioso.
- Dios ha creado el universo todo.
- Dios ha elegido un pueblo para sí, Israel, y ha hecho con él una alianza.

- Dios ha otorgado la Ley a este pueblo y la obediencia a ella es absolutamente necesaria.
- Dios controla la historia toda.
- Dios retribuirá en su Reino el comportamiento de cada uno.

Además de estas creencias comunes hay otros elementos también básicos de la religiosidad judía en el Año 1: el Templo y los sacrificios, la sinagoga y la familia. Estos dos últimos eran muy importantes, pues gracias a ellos se transmitía la religiosidad que caracterizaba a los israelitas en el Año 1.



XIV

El cumplimiento de la Ley

Los hechos que la tradición y la Escritura afirmaban que habían ocurrido en el monte Sinaí (véase su descripción en *Éxodo* 19-20) eran uno de los pilares de la identidad judía como pueblo en el Año 1. Dios se había comunicado directamente a su pueblo a través de un representante humano, Moisés, y esa acción había determinado su existencia como pueblo respecto a sí mismo y hacia las demás gentes de la tierra.

La Ley otorgada por Dios a su pueblo en el Sinaí no era sólo una norma de comportamiento para con Él, sino también para con los demás israelitas y los gentiles en general. La Ley era, pues, un código religioso pero también civil, e incluso en algunos aspectos un manual de urbanidad respecto a cómo comportarse con Dios, que a la vez determinaba cuál era el modo de actuar diario, o excepcional, con el resto de los humanos.

Afirmaba Flavio Josefo (*Contra Apión* II, 175-178) que lo mejor y más característico de su pueblo era que todos los judíos se aprendían la Ley de memoria y la inscribían en sus corazones —al igual que hoy ocurre en muchas regiones donde domina el islam—, y en segundo lugar que habían creado una sociedad en la que la Ley controlaba y se extendía a todos los ámbitos de la vida. La Ley no era sentida por la mayoría de los judíos en el Año 1 como una imposición externa, sino como algo íntimamente asumido. El interés y la devoción por ella eran tan grandes, que servían como Constitución del estado y de la nación, y como un techo protector que cubría todo el caminar del ciudadano.

La Ley tenía dos vertientes básicas. Una determinaba los modos de comportamiento del judío respecto a Dios y, a la inversa, daba las pautas sobre cómo la divinidad iba a comportarse con los miembros

de la Alianza y con los de fuera de ella. La segunda controlaba las relaciones entre los seres humanos. Así pues, la Ley señalaba, por una parte, las obligaciones para con Dios y, por la otra, las obligaciones para con el prójimo.

Se ha indicado con razón que otras divisiones de la Ley, como A) obligaciones cultuales (sacrificios y pureza) y B) obligaciones éticas, morales o de comportamiento, no son apropiadas, ya que los dos órdenes —el del culto y el de la ética— habían sido igualmente prescritos por Dios en su Ley sin distinguirlos expresamente. Por ejemplo, quien contraviniere expresa y voluntariamente las leyes de la pureza debía ser exterminado de entre el pueblo (Núm 15,32-36), es decir, quebrantar una norma de pureza meramente ritual suponía la eliminación de su faceta social como miembro del grupo, pues dejaba de tener contacto con los demás al ser eliminado. Y a la inversa, un judío del Año 1 se consideraba mejor persona y sentía que tenía más impulsos para cumplir mejor sus deberes morales para con el prójimo atendiendo y observando las prescripciones cultuales en el Templo.

La circuncisión

El primer momento solemne de la vida de un israelita varón era la ceremonia por la cual se hacía visible su ingreso en la Alianza con el Dios único. Este acto era la circuncisión, es decir, el corte circular del prepucio del varón de modo que el glande no tuviera dificultades en salir. Este signo en la parte más sensible y privada de un varón era como la marca de pertenencia a Dios.

Según la Ley, todo israelita varón debía ser circuncidado en el octavo día tras su nacimiento (Gén 17,10-14). Las mujeres, que eran las que transmitían el derecho genético de entrar a formar parte del pueblo elegido, no tenían ningún signo físico de pertenencia a la Alianza; formaban sin más parte de ella al haber nacido de madre judía en el seno de Israel. Es posible que esta distinción fáctica entre los sexos escondiera subyacentemente una cierta discriminación entre ellos, proveniente desde los tiempos más remotos.

En el Año 1 la circuncisión era cumplida prácticamente de modo universal en Israel y también en la Diáspora, de tal manera que —aunque circuncidar a los varones fuera igualmente costumbre de otros pueblos— la circuncisión era uno de los rasgos de la identidad judía, y los judíos mismos consideraban que sin ese signo no se

tenía derecho a recibir las promesas divinas del pacto de Dios con Abrahán (Gén 15-17).

El sábado

Otra característica judía, general desde tiempos del exilio a Babilonia, era la obligación de santificar el séptimo día, el sábado, por medio de la abstención de todo trabajo, por la asistencia a la sinagoga, la oración y el estudio de la Ley. Para el Año 1 hay que decir igualmente que su observancia era general.

El precepto de santificar ese día era uno de los Diez mandamientos (véase la doble lista en Ex 20,8-11 y Dt 5,12-15). La Escritura justificaba esta observancia de un modo doble: porque Dios había descansado de sus trabajos de la creación en el día séptimo (libro del *Éxodo*), o bien porque era un recuerdo de la liberación divina por antonomasia del pueblo judío (*Deuteronomio*): el milagroso éxodo desde Egipto a la tierra prometida.

La observancia del sábado llamaba mucho la atención de los paganos, quienes sólo descansaban del trabajo en las festividades religiosas —no muchas— esparcidas a lo largo del año. Aunque algunos se reían abiertamente o ridiculizaban esta práctica, en general era admirada y a veces envidiada. Los judíos eran muy estrictos en su observancia, y en teoría el quebrantamiento voluntario de la norma estaba penado con la muerte (Ex 31,14-15; Núm 15,32-36). En el Año 1 esta pena no solía cumplirse, y los expertos consideraban que todo incumplimiento del sábado ocurría por inadvertencia. El pecado se perdonaba por el arrepentimiento interior y un sacrificio en el Templo. También en la época que consideramos se había dulcificado la antigua norma, estricta por ejemplo al comienzo de la revuelta de los Macabeos, de no hacer la guerra en sábado ni siquiera en legítima defensa. En tiempos pasados muchos judíos piadosos se habían dejado matar en sábado con tal de no contravenir la ley del descanso blandiendo las armas. Pero en nuestra época primaba la norma de la legítima defensa sobre el precepto del descanso sabático.

No sabemos con exactitud para el Año 1 cuáles eran estrictamente los trabajos prohibidos en sábado, ni tenemos lista alguna segura de lo que era usual en aquellos momentos, lo que explica las discusiones, treinta años más tarde, entre Jesús y algunos fariseos sobre esta norma, en especial si era lícito o no curar en sábado (Mt 12,1-8). Pero la Misná ofrece una lista de trabajos a evitar, vigente en

el siglo III d.C., cuyo núcleo es posible que valiera también para el Año 1. Los trabajos prohibidos eran los siguientes: los relacionados con el campo, como arar o sembrar; los cuidados especiales del ganado, como esquilar; los trabajos duros pero usuales en la casa, como moler grano, encender fuego, cocinar; los trabajos en talleres como tejer, o manejar el martillo y, finalmente, los trabajos que suponen la escritura o copia de documentos.

En el Año 1 los fariseos habían ya dulcificado la prohibición en sábado de ciertas tareas domésticas, como el transporte de alimentos, permitido por la Ley sólo dentro de la casa. Para poder acarrear con más facilidad comidas en sábado, unían los fariseos los patios de varias casas conjuntas, o incluso calles enteras, por medio de guirnaldas o vigas simples de madera. Así hacían como si se tratara de una sola casa con lo que podían moverse con más facilidad en sábado. Este modo de actuar es una buena muestra de que —al contrario de lo que a veces suponen los Evangelios («¡Ay también de vosotros, doctores de la Ley, que echáis pesadas cargas sobre los hombres y vosotros ni con un dedo de vuestras manos las tocáis!»: Lc 11,47)— los fariseos y otros doctores de la Ley procuraban facilitar el cumplimiento de las normas más que agravarlas.

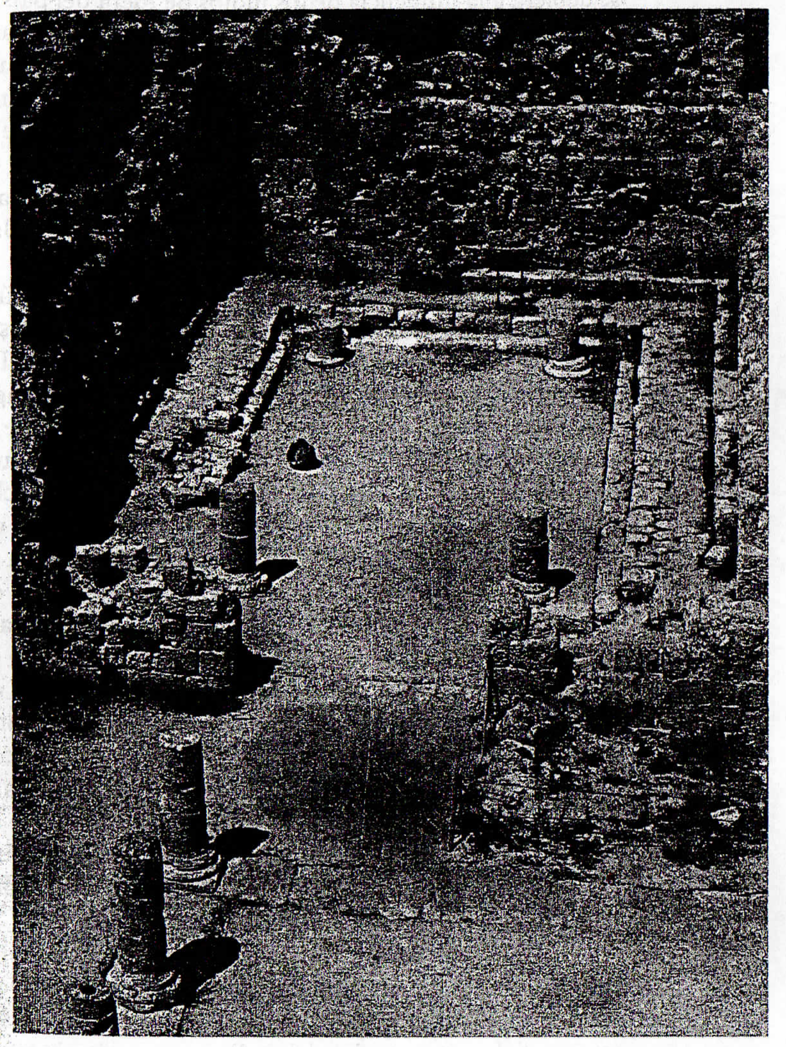
En la Diáspora era más difícil observar el sábado, porque el entorno pagano no lo tenía en cuenta y la vida con su rutina seguía adelante ese día. Por ello, desde Julio César en el Imperio romano, o fuera de él allí donde los judíos tenían suficiente fuerza moral como comunidad, las autoridades eximían a los judíos de hacer tareas para ellos impropias en sábado. Ésta era una de las razones por las que los judíos estaban exentos de servir como soldados en el Imperio y se libraban de las levas a veces casi obligatorias —en la provincias— para alimentar el ejército como fuerzas auxiliares.

Parte del cumplimiento del sábado consistía, para los que vivían en la capital, en ofrecer sacrificios especiales en el Templo, y sobre todo —de una manera general tanto en Israel como en la Diáspora— en ir a la sinagoga, aunque en la Biblia no se especifique nada al respecto, ya que en ella ni siquiera se menciona esta institución.

La sinagoga

Synagogé en griego significa «(lugar) de reunión». Esta institución era designada también con otro vocablo griego, *proseuché*, que significa «oración», entendiendo por ello el lugar donde un judío se reunía con otros para rezar, especialmente en sábado, y para leer y estudiar las Escrituras.

Algunos estudiosos en el pasado han mantenido que no había pruebas de la existencia de sinagogas en el Israel del Año 1. Pero casi todos los investigadores hoy día están de acuerdo en que —a pesar de



Restos de la sinagoga del Herodion, construida por Herodes el Grande.

las escasas muestras arqueológicas conservadas— esa institución existía en el Israel en nuestra época. Desde luego sí había sinagogas en la Diáspora desde hacía mucho tiempo, en concreto en Egipto ya a mediados del siglo III a.C. Es muy posible que su aparición en Israel se debiera a la influencia de los judíos de fuera del país, y sobre todo a las circunstancias de la lejanía física del Templo para los que no residían en Jerusalén, lo que les asemejaba un tanto a los judíos de la Diáspora. El Nuevo Testamento, que refleja circunstancias muy cercanas al Año 1, da por supuesta la existencia de sinagogas en Galilea. Así lo manifiestan diversos episodios, como el discurso de Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,18-19), que casi le cuesta la vida, o la resurrección de la hija de Jairo, jefe de la sinagoga de Cafarnaún (Lc 8,40-56).

La estructura externa de una sinagoga variaba según la importancia de la ciudad judía, o de la comunidad que en ella se reunía en las villas donde los judíos no eran mayoría, como en la Decápolis. Una forma muy común de estructura arquitectónica sinagogal era la de una casa normal que consistía fundamentalmente en un salón, grande como la planta de la casa, de forma rectangular. Solía estar cerca de alguna corriente de agua —por tanto muchas veces a las afueras de las aglomeraciones urbanas— o del mar, que servía para las abluciones purificatorias. El suelo acostumbraba a ser de tierra, cubierto con alfombras, y estaba rodeado de asientos en forma de tribuna. En un lado del rectángulo formado por la planta del edificio había un pequeño estrado desde donde se podía leer al público. Si la sinagoga era segura y sólida como edificación, por ejemplo en una ciudad grande, solía tener además una habitación contigua, especialmente purificada, para guardar los rollos de los libros sagrados.

Durante el culto u oficio divino las mujeres y los hombres solían ocupar lugares separados en la sinagoga, aunque este extremo ha sido negado últimamente por algunos investigadores. En los bancos se sentaban en primera fila los personajes destacados de la comunidad, y los menos importantes y los jóvenes, detrás.

La finalidad de las sinagogas era sustituir el culto en el Templo por medio de la oración en común, y ante todo por la lectura y comentario de las Escrituras. Éstas no sólo se leían, sino que también se estudiaban por medio del análisis comunitario y por la exposición y discusión de sentencias de rabinos ilustres sobre pasajes difíciles o controvertidos.

La lectura en público debía hacerse teóricamente en la lengua santa, el hebreo, la lengua de la creación (*Libro de los Jubileos*, 12,26), el idioma en el que habían sido compuestos los libros revelados. Sin embargo, fuera de Israel, sobre todo en territorios del Imperio dominados por el latín y el griego, no todos los judíos del Año 1 entendían la lengua hebrea. Por ello tenía que haber en la sinagoga un traductor que de viva voz —en el Año 1 en Israel no se pensaba aún, o no se consideraba lícito, en pasar a escrito estas versiones— interpretara al idioma de los judíos locales el texto sagrado.

En ámbito de expresión griega existía ya desde mediados del siglo III a.C. una traducción a esta lengua al menos de los libros de la Ley (los cinco primeros de la Biblia), por lo que la mayoría de las veces se leía directamente esta versión en griego. Así ocurría en Egipto —cuna de la traducción llamada de los Setenta por el número de varones que la habían traducido según la leyenda recogida por la *Carta de Aristeas*— y probablemente también entre los judíos de lengua latina, que conocían con seguridad el griego.

El funcionamiento de una sinagoga era controlado por el Consejo de ancianos que gobernaba normalmente toda comunidad judía. El encargado de la institución más su ayudante, el sacristán, solían ser designados por ese Consejo y recibían de él una paga a modo de ayuda para su sustento. La sinagoga era una institución mimada por el Consejo porque constituía el centro de la comunidad judía, no sólo religiosa, sino socialmente. Como vimos, servía de escuela (sobre esta importante función véase el capítulo VII), de lugar de reunión social o incluso de sala de tribunal para la vista de casos judiciales internos de la comunidad.

Otra misión de la sinagoga era actuar de centro de beneficencia —si la comunidad era grande, existía el cargo de «limosnero»—, en el que se distribuían las ayudas sociales a los pobres, viudas y huérfanos del grupo, que tenían fama de ser bien atendidos. Esta suerte de «seguridad social» funcionaba generalmente muy bien entre los judíos y era foco de atracción para los gentiles. La continuidad y efectividad de estas funciones en el judeocristianismo fue sin duda una de las causas de la expansión de la fe en Jesús como mesías entre los simpatizantes paganos del judaísmo.

La lectura de las Escrituras sagradas

No había ningún funcionario especial que se encargara de leer la Biblia en público, sino que cualquiera de entre los miembros de

la comunidad podía hacerlo, normalmente de pie y frente a la asamblea. Igualmente él mismo u otra persona, tanto laica como de familia sacerdotal, podía explicar el contenido del texto leído si tenía conocimientos para ello. La aclaración podía ser exegética, por medio de un comentario, o normalmente mixta, ya que después de cada lectura se hacían exhortaciones morales, a modo de sermón.

Se leía primero un fragmento de la Ley (llamada en hebreo *Toráh*, hispanizado como Torá) y luego normalmente un pasaje de los Profetas o de alguno de los libros históricos o sapienciales, especialmente *Proverbios* o los *Salmos*. En los lugares donde se hacía la traducción del texto sagrado hebreo a la lengua materna de los oyentes, se producía un fenómeno que para la investigación de hoy día tiene mucho interés: la versión no era exactamente literal, sino brevemente parafraseada. Como hemos dicho ya, los añadidos, u omisiones, de los traductores —conservados hasta hoy día en algunos casos en los que la versión fue pasada a texto escrito en tiempos posteriores al Año 1 en obras denominadas *targumim* en hebreo— son interesantes porque nos sirven de pista para indicarnos la teología o los intereses espirituales de la época. Un ejemplo que tomo del libro *Orígenes del cristianismo* p. 97:

> En 1 Cor 10,4 nos encontramos con la extraña afirmación paulina de que los israelitas en el desierto bebían agua de «una roca que los seguía». En vano se buscará en el Antiguo Testamento alguna noticia sobre esa roca que se mueve sola. En los targumim, sin embargo, se halla esa tradición, formada a partir de una exégesis particular de varios textos bíblicos en los que se menciona que Dios proporcionaba agua de modo maravilloso a su pueblo. La tradición escueta aparece en Núm 21,16-20: «Y de allí fueron a Beer... ése es el pozo a propósito del cual Yahvé dijo a Moisés: 'Reúne al pueblo y les daré agua'». En la traducción/paráfrasis del manuscrito Neófiti 1, por el contrario, leemos: «Y desde ese lugar Dios les dio el pozo... Entonces Israel cantó un himno de alabanza, 'Brota, oh pozo...'. Así cantaron y brotó ese pozo cavado... Y en el desierto les fue dado ese pozo como un don... Y después que fue para ellos torrente abundoso, el pozo subió con ellos hasta la cima de las montañas y bajó con ellos hasta los profundos valles... y luego quedó oculto en el valle que hay en la frontera con los moabitas»...

Se disponía la lectura de la Ley de tal modo que en un ciclo de tres años se hubiere leído completa. La repetición de la lectura y la extrema atención de los oyentes lograban que la Ley acabara siendo aprendida de memoria, como hemos dicho. Cuenta Flavio Josefo, exagerando al retrotraer el origen de la institución de la sinagoga a Moisés mismo, que:

> Nuestro legislador, Moisés, hizo que la Ley fuera un excelente y a la vez necesario tema de instrucción en cuanto que no ha ser oída una o dos veces o frecuentemente, sino que ordenó que cada semana deje de lado el pueblo sus demás ocupaciones y se reúna para escucharla y aprenderla exactamente (*Contra Apión* II 17).

El oficio litúrgico sinagogal, normalmente matutino, duraba bastante, horas a veces, y concluía con plegarias y oraciones junto con una bendición pronunciada por un sacerdote, si había alguno presente. A veces se sustituía la bendición por una fórmula parecida leída por el sacristán.

La oración pública

Rezar era la segunda función principal de la sinagoga. Aunque existía una gran libertad para que cualquiera de los asistentes expresara de modo espontáneo —o preparado, aunque a título particular— himnos, salmos u otras oraciones en alta voz, en el Año 1 ya estaban fijadas ciertas bendiciones y oraciones comunitarias.

La reunión sinagogal comenzaba por una bendición inicial, sin fórmula estricta, en la que se alababa al Señor y se pedían sus bendiciones sobre el grupo. Seguía luego la recitación comunal de la «oración» llamada *Shemá* (en hebreo «Oye»), que más que una plegaria es una confesión de fe. Es ésta una combinación de tres pasajes de la Escritura, Dt 6,4-9; Dt 11,13-21 y Núm 15,37-41, debidamente fundidos y un tanto abreviados. El texto de la *Shemá* contenía las siguientes ideas principales:

> Oye Israel, Yahvé es Dios único. Lo amarás con todo tu corazón, con toda tu alma y toda tu fuerza. Queden grabadas en tu corazón sus palabras. Dios ha entregado la tierra de Israel a su pueblo elegido. Si su comportamiento es recto, Dios le otorgará todas sus bendiciones. Hay que acordarse de todos los mandamientos de Yahvé cosiendo flecos en los bordes de los vestidos, portando filacterias en los brazos o colocando cajitas en las jambas de las puertas de la casa con fragmentos de la palabra divina, de modo que nadie en Israel olvide las palabras y mandamientos de Dios.

Según Josefo, ya en el siglo I, era norma fija que cada israelita recitara la *Shemá* no sólo el sábado, sino todos los días de su vida dos veces, por la mañana y antes de entregarse al sueño.

El último acto comunal de oración en la sinagoga era la recitación de una plegaria larga, compuesta de bendiciones y súplicas, que según la tradición quedó fijada hacia finales del siglo I, pero cuyo contenido debía de ser casi el mismo en el Año 1. El nombre de esta plegaria era las «Dieciocho Bendiciones» (*Shemoné Eshré*, en hebreo) o también «*Amidá*», porque se recitaba «de pie». Su contenido en síntesis, era el siguiente:

> Bendito sea el Dios, único, Dios de los Patriarcas, poderoso, que humilla a los soberbios, que otorga el conocimiento y el deseo del arrepentimiento.
>
> Perdona, ¡oh Dios!, a tu pueblo Israel, defiéndelo de sus enemigos, llénale de tus bendiciones, sé misericordioso con él, escucha sus plegarias, haz que te agrade.
>
> Restaura a los jueces de Israel y que tu reino impere sobre nosotros. Ten piedad y protege a los que se convierten al judaísmo (prosélitos), y erradica a los apóstatas, herejes y demás malvados.
>
> Derrama tu paz sobre Israel, tu pueblo, también sobre Jerusalén, y bendícelo. Bendito eres, Señor, hacedor y dador de la paz.

Esta plegaria comunal nos revela algunos de los temas principales de las oraciones que tanto pública como privadamente debían de recitar los judíos piadosos en el Año 1. Primaba ante todo la alabanza al Dios verdadero y único, creador del cielo y de la tierra, la divinidad que resucita a los muertos, que desea el arrepentimiento de los pecadores y perdona rápidamente sus faltas, al Dios que otorga la salud a los enfermos y concede en abundancia los frutos de la tierra, una divinidad que escucha las plegarias, pero que es terrible con los que dejan la fe en Él o son, como los paganos, sus enemigos (véase también p. 233).

A finales de la primera centuria, al conjunto de estas «bendiciones» se añadirá una nueva que se insertaba en la duodécima. Iba dirigida contra cualquier tipo de herejes, pero especialmente contra los «nazarenos» o cristianos que por esta época se habían apartado ya gravemente de la fe judía. Más que la conversión se pedía expresamente al Cielo que hiciera caer sobre tales herejes la ira divina que los destruyera.

El valor canónico de la Escritura

De lo dicho hasta el momento se deduce fácilmente que el valor supremo para los judíos del Año 1 era la palabra de Dios, la Escritura, y que una buena parte del pueblo —a tenor de las anécdotas que se cuentan al respecto— estaba dispuesto a morir por defenderla y no transgredir la Ley que en ellas se manifestaba.

En nuestra época, sin embargo, aún no se había producido ningún acto oficial de algún sumo sacerdote, de los ancianos, de algún maestro famoso o de las sectas o partidos, sobre «una lista oficial» o «canon» de escritos sagrados. Un acto semejante habría de tener lugar casi cien años más tarde, a finales de nuestra centuria, si hemos de fiarnos de la tradición sobre un «congreso» o sínodo rabínico en la ciudad de Yabne/Yamnia celebrado entre los años 80/100 d.C. Al parecer —hay estudiosos que dudan del hecho—, se reunió en esa ciudad un grupo de «sabios», los rabinos que —tras el fracaso de la Gran Revolución contra Roma que conllevó la destrucción del Templo en el año 70 d.C.— estaban procurando reconstruir dentro del Imperio la existencia del pueblo judío severamente derrotado. Su intención era sustituir la ausencia ya obligada del Templo, con otras instituciones, precisamente la sinagoga, el estudio de la Ley y la oración, y una de sus tareas fue delimitar con exactitud qué libros debían considerarse estrictamente sagrados y cuáles no (en curiosa y antitética expresión de los rabinos: «qué libros manchan las manos y cuáles no»).

Pero en el Año 1, a pesar de que aún no hubiera canon oficial, el pueblo judío tenía bastante claro cuáles eran los «libros sagrados», intocables. Eran, desde hacía ya tiempo, la Ley —los cinco libros de Moisés—, los «Profetas» —casi los mismos que son sagrados hoy, más los libros de Samuel y Reyes que se consideraban libros de los «profetas menores»— y los Salmos. De los demás, como el *Cantar de los Cantares*, o incluso *Proverbios*, *Eclesiástico* y otros «escritos», había dudas.

Además, había otros muchos libros como el de los *Jubileos* (una expansión aclarativa del *Génesis*) y el *Libro I del profeta Henoc*, que se consideraban más o menos sagrados por una tradición que duraba ya quizá más de doscientos cincuenta años. Pero muchos de ellos fueron luego declarados apócrifos.

Gracias a los Manuscritos del Mar Muerto, sabemos que a principios del siglo que nos ocupa, el I d.C., algunos estudiosos judíos emprendieron una revisión de las traducciones al griego de libros

bíblicos que circulaban por Israel. Estaban alarmados probablemente porque las diferencias entre el texto hebreo (el más o menos oficial en las sinagogas y en el Templo) y la versión al griego eran notables. Así, por ejemplo, el caso del profeta Jeremías, cuya traducción griega es más amplia que la hebrea. Con estas revisiones pretendían los rabinos que ambos textos ofrecieran el mismo tenor. Ahora bien, de este esfuerzo de revisión —del que quedaron excluidos muy pocos de los hoy canónicos, por ejemplo *Ester* y *Eclesiastés,* que no fueron revisados— se deduce fácilmente que la mayoría de los libros que componen el texto de la Biblia hebrea hoy era naturalmente ya sagrado.

En el Año 1 estaban en vías de ser plenamente canónicos en torno a 22 escritos de la Biblia que por entonces circulaba. Este número —mencionado por ejemplo por Flavio Josefo como válido para finales del siglo I— no hay que tomarlo al pie de la letra, porque los judíos del Año 1 juntaban en uno varios libros que hoy consideramos separados. Así 1 y 2 *Samuel* podían ser tenidos por un solo libro; 1 y 2 *Reyes*, podían ser también uno; *Jueces-Rut* formaban a veces un solo conjunto, al igual que *Jeremías y Lamentaciones*. Lo que parece cierto es que el bloque de los libros más importantes que el lector del Antiguo Testamento encuentra hoy en su Biblia —había dudas sobre *Tobías, Eclesiástico, Baruc, Judit*, algunas secciones de *Ester* y de *Daniel*, 1 y 2 *Macabeos*— era ya sagrado o canónico en nuestra época.

Estudio de la Ley y de las Escrituras en general

Al estudio de la Biblia, semanal o diario, se dedicaban en el Año 1 sobre todo los sacerdotes, pero también los laicos: los escribas no adscritos a secta o partido alguno, los fariseos y la mayoría de los esenios (recuérdese lo dicho sobre los escriba y doctores de la Ley en el capítulo VII).

En general, la Ley poseía para todos los piadosos un significado cósmico o superior: había sido creada por Dios antes incluso que el universo, y éste seguía subsistiendo gracias a que algunos seres humanos, judíos naturalmente, procuraban observarla en su totalidad. Conocer la Ley era símbolo de sabiduría total y suprema, puesto que las normas en ella contenidas debían regular la vida entera. Más tarde, en el siglo III, circulaba entre los rabinos el dicho jocoso de que «Dios, cuando tenía tiempo, se dedicaba a estudiar la Ley». Bien entendida y explicada, la Ley tenía una respuesta para todo. Estudiarla bien llevaba a unificar las normas del derecho civil y penal que de ella se derivan, a aplicar éste a la vida cotidiana y a administrar

justicia con un código lo más claro posible. Estas circunstancias hicieron que en el Año 1 existieran en Israel verdaderos expertos en la Ley a la que dedicaban su vida entera esforzándose por lograr una interpretación de ella —las leyes de la Escritura no son todas claras, ni mucho menos— y una aplicación pertinente al mundo en el que vivían.

Sin embargo, para el Año 1 no sabemos definir y precisar tan bien como querríamos algunos aspectos colaterales que afectan al estudio de la Ley: no sabemos definir bien quiénes eran los «escribas» y «doctores de la Ley», ni podemos precisar qué papel tenían en su exégesis los sacerdotes (recuérdese de nuevo lo expuesto en el capítulo VII). Tampoco sabemos con exactitud en qué grado existía en el Año 1 lo que más tarde se llamó «la ley oral». Se dice a menudo que estos escribas y doctores de la Ley, muchos de los cuales eran además fariseos, afirmaban que —además de la ley escrita, el Pentateuco— existía una «ley oral» transmitida por generaciones de boca en boca ya desde Moisés. Dios mismo se la había revelado en el Sinaí como complemento del Decálogo y de las otras normas escritas en los cinco primeros libros de la Ley. Se ha sostenido por muchos estudiosos que en el Año 1 esta «ley oral» estaba ya muy bien formada y que era tan vinculante u obligatoria como la escrita.

Sin embargo, estudios más recientes demuestran que esta opinión no es del todo exacta. Parece, por el contrario, que el concepto de «Ley escrita» (el Pentateuco) y «Ley oral», no estaba aún determinado claramente en el Año 1. Pensar que era así ya en esta época fue más bien una idealización por parte de los rabinos de tiempos posteriores. Únicamente estuvo bien formada esta distinción a principios del siglo III d.C. según se recoge en la Misná (compilada hacia el 220). Los rabinos de esta época opinaron quizás equivocadamente que ya hacia el Año 1 ocurría lo mismo.

Si esto es así, en nuestro tiempo, en el Año 1, los fariseos y los doctores de la Ley no apelaban aún a una «ley oral» estricta, sino sobre todo a «la tradición de los antiguos», a la que otorgaban mucho valor, cierto, pero no igual que a la Ley escrita. Esta nueva perspectiva tiene mucha importancia a la hora de valorar las discusiones entre Jesús y los escribas y fariseos en torno a la Ley y sus interpretaciones que recogen los Evangelios cristianos.

Según esta opinión, en el Año 1 era muy normal discutir sobre la interpretación de la Ley escrita porque la «ley oral» aún no estaba bien fijada. Era más bien una tradición que se iba consolidando y que

servía para sustentar ciertas exégesis de la Escritura, por ejemplo qué se podía comer y qué no, qué trabajos estaban claramente prohibidos y cuáles no, pero se trataba de una tradición no vinculante, no obligatoria. Y si esto es así, no hay que asombrarse de las discusiones de Jesús sobre la Ley con los fariseos, pues debían de ser normales en la época.

Por tanto, si los fariseos en general en el Año 1 no sostenían aún en general que estas interpretaciones fueran del mismo valor que la Ley escrita, lo que hizo Jesús —más o menos en esa misma época— fue criticar a algunos fariseos precisamente por otorgar demasiado valor a sus interpretaciones cuando no debía ser así (véase Mc 7,1-23), y por usar esta tradición precisamente en sentido contrario al espíritu y valor de la Ley escrita (por ejemplo: Mc 7,11).

Esta visión quita un poco de hierro a las discusiones en torno a la Ley entre Jesús y sus adversarios dialécticos —escribas, fariseos y doctores de la Ley— pintadas a veces con tonos demasiado intensos, casi dramáticos, en los Evangelios. Como se ha apuntado repetidas veces, los evangelistas cristianos tenían gran interés en mostrar a sus lectores que Jesús era el precedente verdadero de su apartamiento del judaísmo. Por ello cargaban las tintas al describir la oposición Jesús—fariseos respecto a la Ley.

En nuestra opinión y en la de muchos estudiosos, sin embargo, al ser las discusiones sobre el valor de la Ley tan normales en el Año 1, ello no significaba que el que tuviera una opinión distinta a una mayoría (el caso de Jesús de Nazaret) estuviera poniendo las bases para una nueva religión. Presentar, sin embargo, tales discusiones a esta luz era muy conveniente para los cristianos posteriores (quienes, por cierto, sí estaban poniendo las bases para una nueva religión, mas no sólo por motivo de reinterpretar la ley de Moisés, sino por haber deificado ya a Jesús), pues ofrecía la justificación de por qué ellos interpretaban la ley de Moisés de un modo rompedor, radicalmente distinto a la de la mayoría de los judíos de su época: Jesús —afirmaban— lo había hecho antes.

Recuerdo constante de la Ley

Era tal el valor de la Ley a los ojos de los judíos que los más observantes de ellos procuraban cumplir al pie de la letra algunos preceptos bíblicos que ordenaban tener cerca, o bien portar sobre el cuerpo, ciertos objetos de modo que, al verlos o sentirlos, se acordaran continuamente de la ley divina. Estos objetos eran de tres clases:

- *Zizith*: «flecos» u «orlas» cosidos en los bordes de los vestidos. Según Núm 15,37 —texto recordado en Mt 23,5—, «los hijos de Israel deben hacerse flecos en los bordes de sus vestidos y poner en ellos un hilo de púrpura violeta... de modo que cuando los vean se acuerden de todos los preceptos de Yahvé».
- *Tefillim*, literalmente «oraciones». Se trata de pequeños estuches con algunas palabras de la Ley que se fijaban en el brazo con unas correas, y otras veces en la frente. Se denominaban también con el vocablo griego «filacterias», y la costumbre de llevarlos procuraba cumplir la recomendación de Ex 13,9: «Esto te servirá como señal en tu mano y como recordatorio ante tus ojos, para que la ley de Yahvé esté en tu boca...». Estos objetos son recordados igualmente en Mt 23,5.
- *Mezuzoth*: eran cajitas de madera que contenían pasajes selectos de la Ley y que se colgaban de los batientes de las puertas de entrada a las casas de modo que se vieran bien. Se interpretaba así Dt 6,9: «Queden estas palabras grabadas en tu corazón... las atarás en tu mano... las escribirás en las jambas de tu casa y en tus puertas».

Estas costumbres aparecen claramente en uso en los Evangelios. Eran, pues, comunes en el Año 1, y se practicaban con asiduidad al menos desde hacia un siglo.

Resúmenes de la Ley

Como hemos señalado a lo largo de este capítulo, la Ley divina era compleja. Por ello no es de extrañar que tanto la Biblia misma como los maestros de Israel en torno al Año 1 se esforzaran por formular breves sentencias que expresaran cuál era el núcleo de la Ley, lo que ante todo se debía recordar y practicar. Alguno de estos resúmenes aparece ya en el Pentateuco; son dos los más importantes. Uno de ellos es la *Shemá* de Dt 6,4-9, que más arriba hemos citado abreviadamente. Su síntesis era: «Amar a Dios sobre todas cosas», o bien, de un modo más ampliado, «cada israelita debe escuchar en su interior al Dios único y amarlo con todo su alma; debe tener siempre presente en su vida sus mandatos e intentar cumplirlos de todo corazón».

Otro de esos resúmenes es la llamada «Regla de oro», que encontramos en boca de Jesús y en la de otros maestros de la Ley: «Lo que desearais que os hagan a vosotros los hombres, hacédselo también a ellos, porque ésta es la Ley y los Profetas» (Mt 7,12). De un modo negativo lo había expresado el rabino Hillel, un poco antes de Jesús. Una vez se le acercó un pagano y le pidió que le resumiera la Ley en el menor tiempo posible. Le dijo más o menos así: «Explícame la Ley durante el tiempo que puedo sostenerme sobre un solo pie». Y la tradición contaba que Hillel respondió: «Lo que te resulta odioso para ti no se lo hagas al prójimo. Esto es la Ley entera, mientras que el resto no es más que un comentario de ella. Vete y apréndelo». Dicho con otras palabras: tanto Hillel como Jesús afirmaron que la Ley se resumía en «amar a Dios y amar al prójimo».

Lo dicho en torno al cumplimiento de la Ley en este capítulo puede sintetizarse así: si hemos de creer a Flavio Josefo, el pueblo judío de su tiempo, a finales del siglo I —y por tanto presumiblemente también antes, en al Año 1— observaba casi en bloque los preceptos más importantes de la Ley: eran monoteístas estrictos y adoraban en su práctica diaria al Dios único por medio de la oración en casa y en la sinagoga; respetaban y veneraban las palabras divinas contenidas en las Escrituras, y las estudiaban con pasión y devoción; cumplían estrictamente con el precepto de observar el sábado; circuncidaban a sus hijos; frecuentaban las sinagogas los sábados; los que estaban cerca visitaban el Templo tantas veces como podían ofreciendo sacrificios en la medida de sus posibilidades; cumplían las normas prescritas sobre la pureza (véase capítulo XVI) y las leyes sobre el sustento de sacerdotes y levitas.

No parecen exageradas las palabras de Josefo cuando afirma que el pueblo judío moriría en masa antes de quebrantar la ley divina (*Antigüedades* XV 248; *Contra Apión* II 234), aprendida desde la más tierna infancia y mantenida viva constantemente en su corazón (*Contra Apión* II 178).

XV

El Templo y los sacrificios

La religión en el entorno de Israel era ante todo para muchos de sus fieles una cuestión de culto, a saber, cómo se mantenía contenta y apaciguada a la divinidad por medio de la recta ejecución de los sacrificios, noción que corre pareja, como hemos visto ya, con ideas semejantes en el mundo religioso grecorromano en el que no se concebía la religión sin el sacrificio. En Israel la situación era algo más compleja, puesto que había una Ley divina que cumplir y toda una teología en torno a esta norma, pero el sacrifico ocupaba igualmente una parte importantísima en la religiosidad.

Israel se distinguía además de su entorno en que sólo había un templo en todo el país, el de Jerusalén, aunque los samaritanos, que creían en el mismo Dios y admitían como sagrada la misma Ley, fueran por su lado y tuvieran también su propio «templo» en el monte Garizim. Pero también era un santuario único para toda la nación.

El templo de Jerusalén difería además de los santuarios paganos en que el número de sacrificios, de sacerdotes, y de ayudantes o levitas era mucho mayor sin comparación alguna: recordemos que sólo los corderos sacrificados cada año ascendían a 30.000. Finalmente, el Templo se distinguía también de otros por el dinero que circulaba en torno a él: lo que se invertía en su sustento y funcionamiento por medio del tributo anual que los judíos adultos pagaban al respecto suponía un monto dinerario mucho mayor que el de cualquier santuario de la época. Sólo alimentar por medio de diezmos, primicias y sacrificios a los sacerdotes y levitas mencionados ya en el capítulo VII suponía una notable cantidad de dinero.

¿Cómo era el Templo?

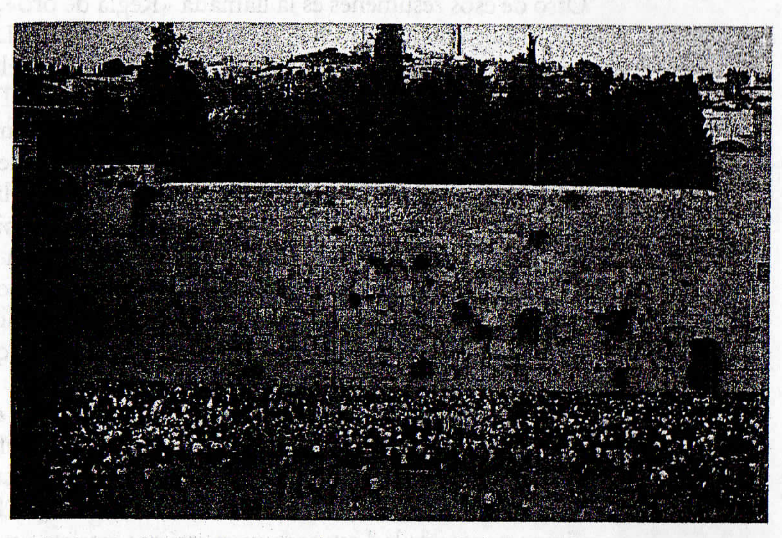
En el Año 1 habían concluido ya los imponentes trabajos con los que Herodes había reconstruido y mejorado el antiguo templo edificado en Jerusalén por los judíos vueltos del exilio de Babilonia a comienzos del siglo V a.C. Antes de la intervención de Herodes el Grande —que conocemos bastante bien gracias a las indicaciones de Flavio Josefo sobre todo en el libro V de la *Guerra de los judíos*—, el santuario jerusalemita era pequeño e insuficiente: no se adecuaba ya a las necesidades de sus gentes y a la rica participación de muchos fieles que acudían a la capital en las grandes fiestas anuales (véase capítulo siguiente) desde todo el mundo conocido.

El Templo había sido reedificado en el mismo lugar: en la cumbre de una colina, el monte Sión. Lo primero que ordenó Herodes fue aplanarla y obtener más terreno; luego afianzó la superficie así adquirida con enormes muros de refuerzo formados por piedras ciclópeas. Éstas son visibles hoy día: forman el llamado «muro de las Lamentaciones» o de Herodes.

En su parte más visible esta muralla destacaba unos treinta metros sobre el suelo, y sus fundamentos alcanzaban bajo tierra unos 19 metros. Una vez conseguida una superficie sólida y mucho más espaciosa que antes, el rey acumuló materiales de construcción en inmensas cantidades, contrató a miles de obreros, y en concreto adiestró en el arte de la albañilería a cientos de sacerdotes para que se encargaran de reconstruir y ampliar la parte más sagrada del Templo, el patio de los sacerdotes, el Santo, y el Santo de los Santos (superlativo hebreo que habría que traducir mejor como el «Santísimo»), recintos a los que sólo ellos podían entrar y en donde propiamente tenían lugar los sacrificios y oblaciones.

Cuando se acabó la reconstrucción, la obra del Templo resultó ser una de las más admirables que se hubieran visto bajo el sol, como decían los judíos de la época, pues todos los que la contemplaban quedaban cautivados por la solemnidad y magnificencia del conjunto. Más tarde corrió un dicho entre el pueblo: «El que no ha visto el Templo no ha visto lo más bello del mundo». Según Plinio el Viejo, la Jerusalén de Herodes, con su santuario, palacios y fortificaciones, era la ciudad más ilustre del oriente mediterráneo (*Historia Natural* V 70).

La situación del Templo dentro de Jerusalén puede verse en el mapa de la página 211. Una reconstrucción de cómo debía de ser la apariencia exterior del edificio herodiano se ve en la ilustración de la



El Muro de las Lamentaciones, únicos vestigios conservados del templo construido por Herodes el Grande.

página 213, y un esquema de la planta con sus diversos patios, pórticos y demás estancias, en el gráfico de la página 209 (para explicar la estructura del santuario herodiano seguimos las aclaraciones del excelente libro de Javier Alonso, *La última semana de Jesús*, Oberón, Madrid, 2004, pp. 102-105).

La concepción del Templo reflejaba el orden que, según los judíos, regía el universo creado por Dios. Este mundo estaba dividido en diez «esferas concéntricas de menor a mayor santidad según se hallaran más próximas a la central, donde se encontraba el Santo de los Santos del templo de Yahvé». Las diez esferas eran:

- La tierra de Israel, más santa que el resto del mundo.
- Las ciudades de Israel, incluida Jerusalén, más santas que otras partes del país.
- El monte del Templo.
- El *jel* o muro que separaba el recinto del Templo como tal de la segunda explanada, un tanto más elevada, y que señalaba el límite hasta el que podían acceder los gentiles.
- El patio de las mujeres.
- El patio de los israelitas.

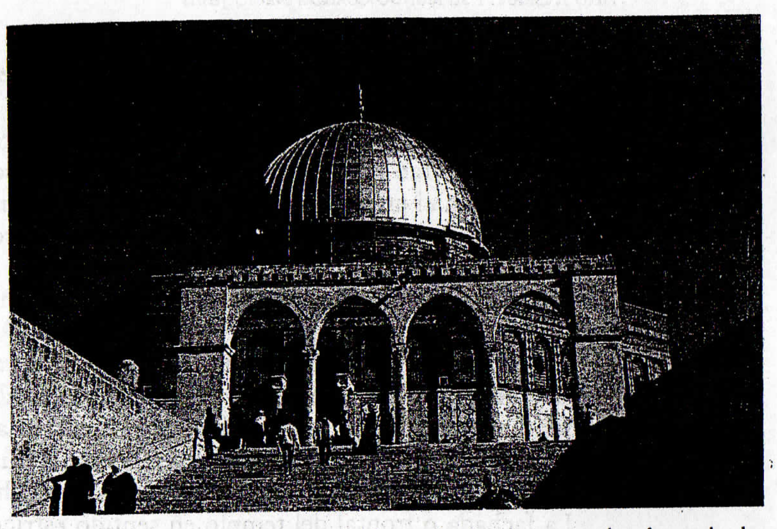
· El patio de los sacerdotes.
· El espacio entre el altar de los sacrificios y el edificio del Templo.
· El edificio del Templo propiamente tal.
· El lugar santísimo o «Santo de los santos».

La explanada sobre la que se elevaba el conjunto del santuario, rellenada por Herodes, medía unos 480 × 300 metros y estaba orientada de norte a sur. El templo —orientado de este a oeste con su fachada que miraba hacia oriente— se levantaba sobre una segunda explanada, que a su vez estaba delimitada por el *jel* (véase ilustración página 209). Sobre esta explanada había unas escalinatas en las zonas que miraban al norte, sur y este; mientras que la occidental estaba cerrada por un muro.

El patio de los gentiles servía de lugar de mercado para las aves y ganado en general necesarios para los sacrificios. Si un pagano intentaba atravesar el *jel*, se encontraba con varias inscripciones —en griego, arameo y latín— que le avisaban de que sufriría pena de muerte si se aproximaba más al lugar santo.

Se supone que fue en este patio en el que unos treinta años más tarde tuvo lugar el incidente de Jesús con los mercaderes del Templo (Mc 11,15-19 y par.). Fue éste probablemente un acto simbólico-profético tendente a mostrar que el templo presente sería substituido por Dios en el futuro —en el reino de Dios— por otro que habría de cumplir mejor aún sus funciones. Por lo demás, los judíos en general —y se supone que Jesús tampoco— no veían ofensa alguna a Dios en el tráfico comercial de reses o en el cambio de dinero, pues estos actos eran absolutamente necesarios para el funcionamiento del santuario. Respecto a la presencia de gentiles en los lugares adecuados tampoco había problema alguno. La inmensa mayoría de los judíos pensaba que las leyes de estricta pureza, cuya observancia era necesaria para acercarse al Templo, afectaban sólo a los judíos. Por ello, no tenían inconveniente alguno en que los gentiles visitaran el Templo y que ofrecieran sacrificios por los canales apropiados.

Una puerta (n.° 11 en la ilustración de la página 209), llamada «Hermosa», llevaba al Patio de la mujeres (12). Más allá de ahí no les era permitido avanzar, lo que de paso indicaba la posición social y religiosa inferior de la mujer respecto al varón en el judaísmo. En este patio había algunos locales destinados a diversos usos, como depósitos de madera pura para el fuego sacrificial y aceite (13 y 14).



Mezquita de la Roca, edificada en el lugar donde se encontraba el templo de Yahvé.

Los espacios representados por los números 15 y 16 eran salas para las purificaciones de los aquejados de diversas enfermedades de la piel —denominadas genéricamente «lepra»— y para los nazireos, es decir, para los fieles que se habían obligado religiosamente por un voto a no probar vino ni licores, a no cortarse el pelo y a evitar totalmente la impureza del contacto con cadáver alguno.

Al patio de los (varones) israelitas (18) se accedía por una escalinata de quince escalones y luego a través de grandes puertas de bronce (17), llamadas de Nicanor en honor del varón que las había donado. Este recinto era estrecho y estaba separado del patio de los sacerdotes (19) por un muro poco elevado, menos de medio metro. El patio de los israelitas servía sobre todo para que los judíos varones, que eran los que acercaban a los sacerdotes las víctimas de los sacrificios privados, pudieran dárselas por encima del murete sin acceder al espacio, de mayor santidad, reservado sólo a los prestes.

El patio de los sacerdotes tenía varias estancias. Una de ellas (20) era la «Cámara de piedra tallada» donde se reunía el sanedrín o consejo de Jerusalén, que en algunos casos como veremos podía fungir como corte suprema de justicia para todo Israel. La «Cámara del hogar» (21) servía de lugar de descanso y de vestuario para los

sacerdotes que oficiaban en el turno semanal, en especial los de la primera serie de sacrificios diarios, al amanecer.

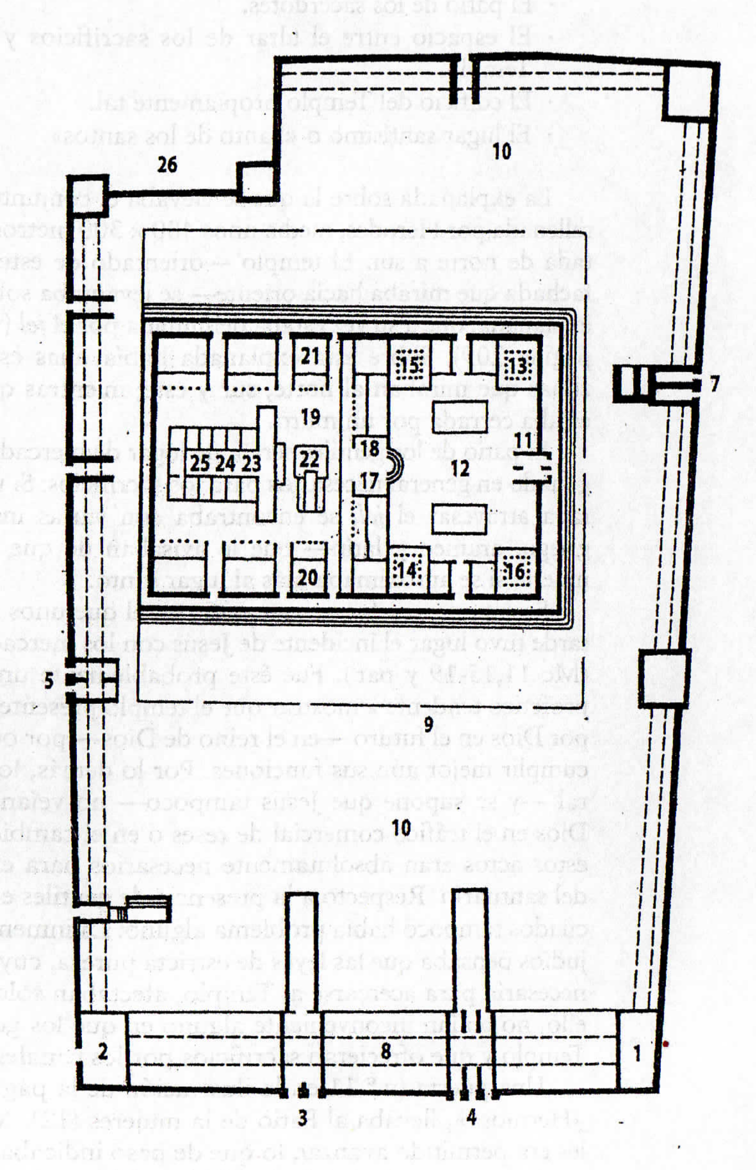
El gran altar (22) —hecho de piedras sin tallar para que las víctimas no resultaran impuras de acuerdo con las prescripciones de Ex 20,24— era el utilizado para los sacrificios de animales, o para depositar en él ofrendas de harina, panes o incienso. A su lado había un lugar donde se degollaban y desangraban los animales antes de depositarlos en el fuego del altar, y diversas mesas de mármol para ayudar en estas tareas.

El templo como tal era un edificio no muy grande, con su fachada orientada al este, pero que destacaba por su altura del resto del santuario. Era como una especie de gran fachada que proyectaba hacia atrás un edificio más estrecho. Se decía que tenía forma de cuerpo de león sentado: ancho por delante, estrecho por detrás.

La fachada o frontal del templo en sentido estricto presentaba cuatro grandes columnas en cuyo centro se abrían dos puertas imponentes. Éstas se encontraban siempre abiertas, pero unas grandes cortinas impedían la visión del interior. Éste tenía tres partes. La primera formaba un vestíbulo (23), adornado por entero con planchas de oro. De sus vigas colgaban cadenas también de oro, y una parra del mismo metal se extendía sobre las cabezas de los sacerdotes desde la puerta que separaba esta antecámara hasta la sala siguiente.

El *hekal*, o santo (24), era el lugar donde se hallaba la *menorá*, o candelabro de siete brazos, de oro macizo también, la mesa para los panes de la «proposición» o de ofrenda y el altar del incienso. Esta sala estaba separada de la siguiente, el Santo de los santos (*debir*: 25), por una gruesa cortina de seis colores. Según los Evangelios (Mc 15,38 y par.), fue ésta la que se rasgó sola en el momento de la muerte de Jesús.

El Santo de los santos era el lugar donde se suponía que residía la Gloria o Presencia de Dios. En otro tiempo había albergado el Arca de la Alianza y las tablas del Decálogo, pero en el Año 1 era una cámara absolutamente vacía. En ella entraba sólo el Sumo sacerdote, una vez al año, el gran Día de la Expiación (en hebreo *Yom kippur*). Entonces, en medio de un total recogimiento, susurraba en voz baja el nombre divino, Yahvé. Treinta años más tarde dirá Jesús: «El que jura por el Templo jura por Aquel que *habita* en él» (Mt 23,21). Por ello acercarse al Santo de los santos exigía del sumo sacerdote un grado extremo de pureza, de acuerdo con la Ley,



Monte del Templo de Jerusalén en tiempos de Jesús.

y proporcionalmente lo mismo de los judíos que accedían al Templo en general.

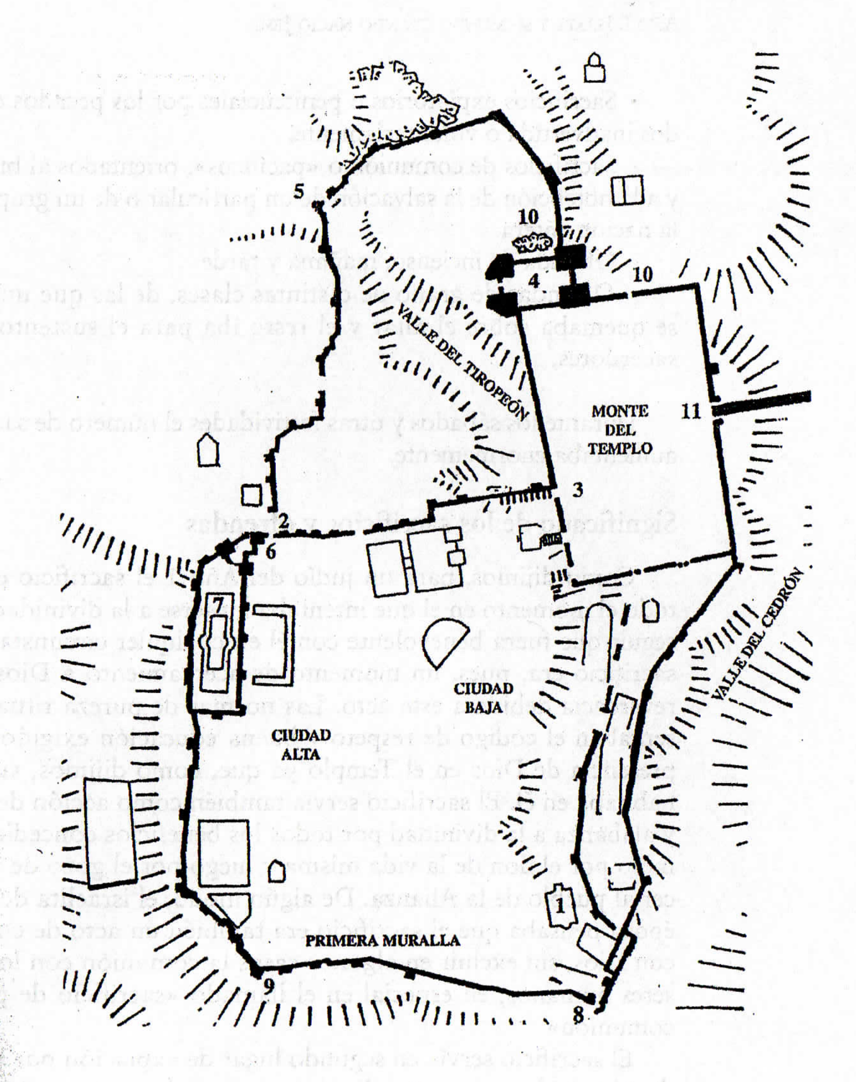
Finalmente, fuera del recinto sagrado como tal, en uno de los extremos de la gran explanada, se alzaba la imponente masa de la «Torre Antonia» (26). En realidad era una tremenda fortaleza de cuatro grandes torres, que albergaba la guarnición romana que tenía acceso al Patio de los gentiles. Desde allí se vigilaba el Templo y las muchedumbres de fieles, de modo que se guardara el debido orden público. En esta «torre» había una cámara donde se custodiaban las vestiduras solemnes del Sumo sacerdote. Como dijimos (capítulo VII), era esto un símbolo de poder: los romanos las retenían siempre consigo y las entregaban sólo para las grandes fiestas. Luego las volvían a recoger.

Los sacrificios

La rutina diaria del Templo contemplaba dos *holocaustos* diarios, es decir, un sacrificio en el que la víctima resultaba totalmente consumida por el fuego. Uno se celebraba al amanecer; el otro, al atardecer. El turno sacerdotal comenzaba precisamente con este sacrificio. La víctima debía ser un cordero sin mancha, según prescribía Ex 29,38. Mientras éste se consumía en el altar, se ofrecían también a la divinidad ofrendas vegetales —de harina y aceite— y una libación. En el transcurso del acto los levitas de servicio entonaban salmos y otros cánticos, y en sus intervalos sonaban dos trompetas para que las gentes de Jerusalén supieran que se estaba sacrificando el holocausto. Los sacerdotes oficiantes, de cinco a nueve, pronunciaban por su parte bendiciones a Dios, enumeraban los Diez Mandamientos y recitaban la Shemá (véase capítulo anterior). Luego se bendecía también al pueblo presente, de acuerdo con la prescripción de Núm 6,24-26.

En el Año 1, dos veces al día, había un sacrificio de un toro y dos corderos en «pro del César y del pueblo de Roma», lo que era una expresión de lealtad al Imperio. Según Filón de Alejandría, los costes de este sacrifico eran abonados por Augusto de su propio peculio (*Embajada a Gayo,* XXIII 157).

Los particulares por su parte ofrecían la mayoría de los sacrificios diarios, que eran de las clases siguientes:



Jerusalén en tiempos de Jesús. Murallas, puertas y principales barrios.

1. Piscina de Siloam.
2. Puerta de Yafo.
3. Arco de Wilson.
4. Fortaleza Antonia.
5. Puerta del Pez.
6. Puerta de los Jardines.
7. Palacio de Herodes.
8. Puerta de la Basura.
9. Puerta de los Esenios.
10. Los dos posibles emplazamientos de la Piscina Probática.
11. Puerta de Susa.

· Sacrificios expiatorios o penitenciales por los pecados cometidos inadvertida o voluntariamente.

· Sacrificios de comunión o «pacíficos», orientados al bienestar y a la obtención de la salvación de un particular o de un grupo, o de la nación entera.

· Ofrenda de incienso, mañana y tarde.

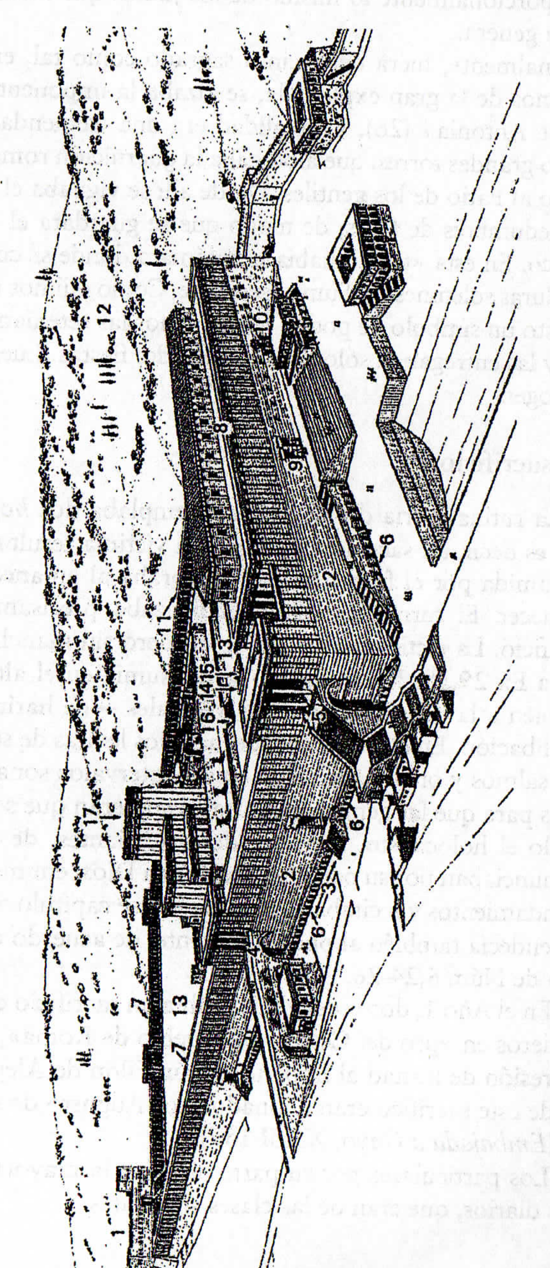
· Ofrendas de grano de distintas clases, de las que una parte se quemaba sobre el altar y el resto iba para el sustento de los sacerdotes.

Durante los sábados y otras festividades el número de sacrificios aumentaba enormemente.

Significado de los sacrificios y ofrendas

Como dijimos, para un judío del Año 1 el sacrificio era ante todo el momento en el que intentaba atraerse a la divinidad y conseguir que fuera benevolente con él en cualquier circunstancia. El sacrificio era, pues, un momento de acercamiento a Dios con la reverencia debida a este acto. Las normas de pureza ritual representaban el código de respeto y buena educación exigidos por la presencia de Dios en el Templo ya que, como dijimos, su Gloria habitaba en él. El sacrificio servía también como acción de gracias y alabanza a la divinidad por todos los beneficios concedidos, primero por el don de la vida misma y luego por el gozo de pertenecer al pueblo de la Alianza. De algún modo, el israelita de nuestra época pensaba que el sacrificio era también un acto de comunión con Dios, sin excluir en algunos casos la comunión con los demás seres humanos, en especial en el llamado «sacrificio de paz o de comunión».

El sacrificio servía en segundo lugar de expiación por los pecados cometidos y como medio para mostrar hacia fuera la purificación interna lograda por el arrepentimiento. En el Año 1, en la religión judía como en otras del Mediterráneo, era evidente que la purificación del pecado estaba ligada al derramamiento de sangre. De algún modo se pensaba que la divinidad se aplacaba con la sangre y con todo aquello que costara esfuerzo, renuncia o dinero a los hombres. Junto con esta muestra de purificación externa, el sacrificio representaba igualmente el momento para la confesión de los pecados ante Dios.



Explanada del Templo en tiempos de Jesús. Según E. P. Sanders, *Judaism. Practice and Belief*, Londres 1992. 1 Torre Antonia 2. Gran muro de contención de la explanada 3. Calle del muro occidental 4. Arco de Wilson, que salva el valle del Tiropeón 5. Arco de Robinson, que conduce a la calle, más abajo 6. Tiendas 7. Pórticos o estoas 8. Pórtico de Herodes 9. Puerta de salida 10. Puerta de entrada 11. Pórtico de Salomón, anterior a Herodes 12. Monte de los Olivos 13. Patio de los Gentiles 14. (en el interior) Plataforma que conectaba el n.º 10 y la salida de esta zona, también permitida a los gentiles 15. Conexión por túnel con el n.º 10 16. Balaustrada y escalinata, límite para los gentiles 17. El Templo.

El sentido de la oración

Al Templo se iba no sólo a ofrecer sacrificios, sino también a orar. Lo sabemos por múltiples testimonios, entre ellos los de los Evangelios y los Hechos de los apóstoles. Así, en los momentos posteriores al nacimiento de Jesús, el Evangelio de Lucas presenta a una profetisa, de nombre Ana, que pasaba todo su tiempo el Templo «sirviendo a Dios en ayunos y oraciones» (Lc 2,37; véase también Hch 2,46-3,1). Aparte de los rezos y súplicas privadas, los temas de las oraciones más o menos regladas que han llegado hasta nosotros nos dan otra pista sobre el tipo de ideas que estaba detrás de las plegarias en el Año 1. Además de los temas enumerados en el capítulo anterior (véase p. 196), el judío de esta época daba gracias a la divinidad por el cuidado amoroso de Dios para con su pueblo, al que había escogido y redimido de sus pecados, y por el don del otorgamiento de la Ley y de la inteligencia para comprenderla. El pasaje antes mencionado del Evangelio de Lucas dice que Ana «alababa a Dios y hablaba de Él a cuantos esperaban la redención de Israel», es decir, el evangelista supone que había un fuerte sentido de liberación mesiánica en las plegarias de la época.

Los sacerdotes

Como hemos ya indicado en el capítulo VII, había en Israel en el Año 1 más de veinte mil sacerdotes y un número impreciso de levitas, divididos en veinticuatro turnos y en diferentes subgrupos para el ministerio del Templo. También sabemos que formaba el clero mayor o menor un grupo cerrado que tenía la dignidad sacerdotal o levítica por herencia, por lo que se cuidaban en extremo los matrimonios y los archivos genealógicos que daban testimonio de pertenencia al grupo. Hemos dicho igualmente que los sacerdotes debían observar con especial cuidado las normas de pureza prescritas por la Ley, evitando sobre todo el contacto con cadáveres, purificándose con diversas abluciones y portando ropas inmaculadas mientras oficiaban. Un sacerdote que se comportara torpemente al respecto debía esperar castigos de graves consecuencias.

A cada uno de estos 24 turnos le tocaba oficiar una semana, sorteándose entre los subgrupos las diferentes funciones, como preparar el incienso y las ofrendas, acarrear o degollar las víctimas, desollarlas y limpiar las entrañas, separar las pieles, asperjar el altar con la sangre, limpiar las cenizas y los restos de sangre y vísceras, etc.

El vestido de los sacerdotes mientras oficiaban constaba de cuatro piezas: 1. Unos calzones cortos de lino. 2. Una túnica que llegaba hasta los pies, también de lino. 3. Un ceñidor del mismo material, pero de colores entreverados a base de hilos de púrpura, escarlata o azules. 4. Una suerte de turbante para cubrir la cabeza. Los sacerdotes iban descalzos.

El motivo del uso del lino era principalmente evitar el sudor, pues éste podía conducir a un estado de impureza. Además, el color blanco significaba el estado de pureza requerido para oficiar.

Ingresos de los sacerdotes y levitas

Según la tradición bíblica, la herencia de sacerdotes y levitas era Yahvé, es decir, no les había caído en suerte a las familias levíticas y sacerdotales porción alguna de tierra en el reparto entre las tribus, cuando Israel se apoderó de Canaán. A pesar de ello, en el Año 1 no les estaba prohibido a sacerdotes y levitas tener fincas y haciendas, aunque los primeros no podían dedicarse personalmente a trabajar la tierra. Por tanto, aparte de los negocios, también permitidos, tenían los sacerdotes que sustentarse del altar, es decir, de la porción que les correspondía en los sacrificios, en los dones y ofrendas que se entregaban al Templo, más su parte de los diezmos y primicias.

Como en muchos casos la legislación bíblica distaba de ser absolutamente clara, fue también la tradición —desde la época de la vuelta del exilio de Babilonia, a comienzos del siglo V a.C.— la que precisó los ingresos de levitas y sacerdotes. Los emolumentos de estos últimos, tal como era la práctica común en el Año 1, eran los siguientes:

· De los holocaustos recibían sólo las pieles para su venta, puesto que la carne se consumía totalmente en el altar.

· De los sacrificios de acción de gracias o comunión recibían el pecho y la paletilla derecha. Estas viandas podían ser consumidas fuera del Templo no sólo por los sacerdotes, sino por sus familias.

· Del resto de los sacrificios, así como de las ofrendas de grano, se quemaba sólo la grasa o se ofrendaba una mínima porción de los frutos. Por ello, lo demás quedaba a disposición de los sacerdotes. Pero esta comida, considerada muy sagrada, debía consumirse sólo dentro del Templo: los familiares de los sacerdote no podían participar de ella.

Los levitas no recibían nada de los sacrificios y se sustentaban fundamentalmente de los diezmos y de una parte de las primicias y ofrendas.

Diezmos y primicias

Consideración especial merece este apartado, cuya práctica no era universal y clara en el Año 1. La legislación bíblica era compleja y a veces hasta contradictoria, debido a que se había ido formando y puesto por escrito en tiempos diversos. Pero la básica era la siguiente:

> A los hijos de Leví (en la época a la que se refiere este pasaje del libro de los *Números* no había aún distinción entre sacerdotes y levitas) les doy en herencia todos los diezmos de Israel, a cambio del servicio que prestan en la Tienda de la Reunión (Núm 18,31).

Las primicias y los primogénitos de hombres y ganados quedaban regulados del modo siguiente:

> Todo lo mejor del aceite y la flor del mosto y del trigo, las primicias que ofrezcan a Yahvé te las doy a ti (a Aarón y sus descendientes, sacerdotes y levitas). Los primeros productos que lleven a Yahvé, de todo lo que produzca su tierra, será para ti [...]. Todo primogénito que se presenta a Yahvé de cualquier especie, hombre o animal, será para ti. Pero harás rescatar el primogénito del hijo del hombre y harás también rescatar el primogénito de animal impuro [...]. Pero al primogénito de vaca, cabra u oveja no lo rescatarás: es sagrado. Derramarás su sangre sobre el altar y harás arder su grasa como manjar abrasado en calmante aroma para Yahvé. Su carne será para ti, así como el pecho de las ofrendas y la paletilla derecha meciéndolas ante mí. Todas las ofrendas de las cosas sagradas que los hijos de Israel reserven para Yahvé te las doy a ti, y a tus hijos y a tus hijas como decreto perpetuo (Núm 18,12-19).

En la práctica concreta, de este y otros textos de la Ley en el Año 1 se deducía generalmente que los sacerdotes y levitas tenían que recibir:

· Las primicias —en cantidades diversas, pero en general lo que se podía transportar a mano— del trigo, cebada, uvas, higos, granadas, aceitunas y miel.

· Otras ofrendas: porciones no precisas de harina, vino y aceite

· La décima parte de todo —en teoría— lo que se cosechaba de la tierra. Este diezmo iba para sustento de los levitas —quienes, como dijimos, nada recibían de los sacrificios— los cuales, a su vez, daban la décima parte de él para los sacerdotes.

· Otras ofrendas votivas de diversas clases, según la voluntad del donante.

Del producto de los sacrificios y rescates de los primogénitos participaban sólo los sacerdotes:

· Los primogénitos machos del ganado mayor y menor, es decir, toros, carneros y machos cabríos, que eran animales puros «que abrían la vulva», se sacrificaban. La grasa se quemaba y la carne era para los sacerdotes, que podían consumirla fuera del Santuario con su familia. Si el judío fiel vivía lejos, vendía el animal y entregaba el producto al Templo en una de las peregrinaciones anuales.

· Los primogénitos humanos y de los animales impuros —como el asno, el caballo, el camello— eran «rescatados», es decir, no se sacrificaban, sino que se pagaba por ellos una cantidad a los sacerdotes. En el Año 1 se abonaba siclo y medio de plata por los animales y cinco siclos por las personas. Un siclo valía cuatro dracmas, más o menos cinco denarios escasos (un denario era el pago diario normal de un obrero; pocos recibían dos).

Todo esto suponía una buena cantidad de dinero en moneda o en especie. Ahora bien, ¿se pagaban por lo general diezmos y primicias? Tanto Filón como Josefo, y luego en el siglo III d.C. la Misná, no presentan quejas al respecto, de donde se deduce que por lo general se pagaban. A veces se admitían implícitamente ciertas trampillas, como disminuir las porciones o entregar menos dinero del debido. Pero en líneas generales parece que el Templo tenía abundante numerario para subvenir a sus necesidades y a las de sacerdotes y levitas.

Además, todo judío adulto pagaba anualmente el tributo al Templo, de medio siclo o dos dracmas, costumbre que se había hecho ley desde los momentos de la vuelta del Exilio.

¿Qué hacían los sacerdotes cuando no oficiaban en el Templo?

Aparte de los turnos, que se repetían varias veces al año (no sabemos exactamente cuantas; por las dimensiones del Templo sólo podían oficiar unos 25 ó 30 al mismo tiempo), y de los servicios más intensos durante las fiestas anuales, la mayoría de los sacerdotes quedaba libre buena parte del año. ¿A qué se dedicaban? No lo sabemos con exactitud, pero ya hemos indicado (capítulo VII) que se puede sospechar que, dado que sabían bien leer y escribir y que debían ser más o menos expertos en la Ley, es de suponer que se dedicarían al oficio de escribas o de maestros de la Ley, es decir, a tareas relacionadas con los conocimientos del derecho que podían resolver cualquier tipo de consultas legales. Probablemente debían de oficiar también como jueces y presidentes de las sinagogas locales.

Debido a las quejas que contra los sacerdotes aparecen en la literatura de los rabinos de los siglo II y III d.C. en adelante, se piensa a menudo que la mayoría de los sacerdotes del siglo I, y por tanto del Año 1, sería gente corrupta que no hacían otra cosa que vivir del producto de su corrupción, y que las tareas mencionadas en el párrafo anterior serían más bien propias de escribas profesionales y sobre todo de los fariseos. Pero no parece que esta apreciación sea del todo correcta, porque los cargos de corrupción que aparecen en la Misná y otros textos se refieren sólo a las altas esferas sacerdotales, de poco número de miembros, y sobre todo a los que se dedicaban al comercio en la capital, que eran también pocos en comparación con el número global de prestes. Por tanto, es razonable pensar que el resto de los sacerdotes dispersos por todo el territorio de Israel apenas se vería afectado por la posible corrupción de las altas esferas de la capital, y seguirían siendo los maestros y dirigentes naturales del pueblo como en siglos anteriores, ocupados en los oficios que arriba hemos enumerado. Además, los fariseos eran por lo general gente que desempeñaba un oficio para vivir, por lo que, aparte de su trabajo y de las horas dedicadas a estudiar y discutir la Ley —que era su interés principal—, no tendrían tanto tiempo como los sacerdotes para ejercer las funciones mencionadas.

Los levitas

No sabemos el número de levitas que había en Israel en el Año 1, pero desde luego eran éstos mucho menos que los sacerdotes. Su sustento, como hemos indicado, dependía sobre todo del pago de los diezmos y de los ingresos propios del Templo. Hemos indicado ya que en el Año 1 los levitas no se ocupaban directamente de los sacrificios y que desempeñaban los cargos menores en el Templo. Actuaban también por turnos, y ejercían de cantores y músicos, de ayudantes de los sacerdotes en la inspección y acarreo de animales hasta el altar, de trabajadores en puestos menores de la administración, de policías, de encargados de la limpieza, porteros, etc. Puede decirse que con estas tareas más humildes pero esenciales contribuían vitalmente a que el Templo funcionara como debía.



XVI

Las grandes festividades religiosas y la pureza ritual

El año sacro en Israel y en la Diáspora estaba jalonado por festividades religiosas que, además del sábado, eran muy importantes, pues todos los judíos procuraban participar solemnemente en ellas. De hecho, la ley de Moisés manda que en tres de ellas (Pascua, Semanas y Tabernáculos) todo judío se acerque a Jerusalén para celebrarlas allí, junto al Templo de Yahvé (*Levítico* 23).

1. La fiesta de la *Pascua* se celebraba unida a otra festividad antigua, un culto agrario de la fertilidad de la naturaleza, que se llamaba la fiesta de los «panes ácimos», es decir, panes sin levadura, sin fermentar. Sin embargo, en el Año 1 hacía mucho tiempo que se había olvidado este culto agrario y se celebraba sobre todo la «Pascua», que conmemoraba la salida del pueblo hebreo de Egipto y la liberación de la esclavitud que allí padecía. El rito estaba determinado por lo que se cuenta en *Éxodo* 12,1-13,10 y *Levítico* 23,4-14.

En el Año 1 las dos fiestas juntas duraban una semana y se celebraban en la primera luna llena del mes de nisán, que caía en marzo o abril. El rito principal consistía en sacrificar —en conmemoración del evento— un cordero en el Templo por cada familia o grupo de diez personas y asperjar el altar con la sangre de la víctima. Luego se llevaba la res sacrificada a casa —o tienda de campaña— y cada familia o grupo de conocidos o amigos la consumía a la noche siguiente, la de la fiesta. Los corderos se sacrificaban el 13 de nisán y se comían a partir del atardecer del 14. Había que asar la res al fuego, e ingerirla de pie, de prisa, junto con los panes ácimos y hierbas amargas para recordar los malos y amargos tiempos

de la esclavitud en Egipto. Lo que sobrara de la cena había que quemarlo, pues no se podía dejar hasta el día siguiente.

Según noticias recogidas en la Misná pero que suponemos también válidas para el Año 1, la comida comenzaba con la bendición de una copa de vino y una acción de gracias a Dios por la celebración de ese día. Luego venía el reparto de pan y finalmente se tomaba el cordero, los panes y las hierbas, intercalándose en la comida otras tres copas de vino. Era costumbre que uno de los jóvenes de la familia o grupo preguntara al padre o al más anciano qué significaba la fiesta, y que éste respondiera contando lo que había ocurrido con Israel en Egipto y la liberación del pueblo. Al final de la comida como acción de gracias se entonaban salmos. En concreto, los hoy numerados desde el 115 al 118, un conjunto que se llamaba el *Hallel* o Aleluya, y cuyos temas giraban en torno a la idea de que Yahvé es el Señor, el Dios único y protector de Israel, por lo que los fieles deben alabarlo y ensalzarlo. El salmo 118 sobre todo es un canto triunfal a la potencia de Yahvé y a su misericordia sobre Israel.

El número de piadosos judíos que en el Año 1 se congregaba en Jerusalén para la fiesta de Pascua era muy numeroso. Tanto que tropas del ejército —en al Año 1 las tropas del etnarca Arquelao, más tarde las de los romanos— se congregaban cerca del Templo, en la Torre Antonia, y vigilaban a la plebe con atención. El recuerdo de la liberación de Egipto suscitaba naturalmente deseos de libertad y alimentaba las protestas contra las autoridades. En opinión de muchos era un buen momento para quejarse, pues se padecía de nuevo una suerte de esclavitud, ya que Arquelao había sido confirmado en su cargo de etnarca por Roma y en último término estaba al servicio de ésta.

La muerte de Jesús en la cercanía de la Pascua dará origen en el cristianismo, que nacerá sólo tres o cuatro decenas de años después, a una rica teología sobre el valor sacrificial y liberador de la muerte de Jesús, interpretado como el verdadero cordero pascual, y sobre la inutilidad de cualquier otro sacrificio o celebración de la Pascua. Se cuestionará así el núcleo mismo de la religión judía.

2. Fiesta de las *Semanas* o *Pentecostés*. Este último vocablo es griego y significa «cincuenta». Era, pues, la festividad que se celebraba cincuenta días después del sábado que cayera dentro de la semana de Pascua. Así era como lo interpretaban usualmente los

sacerdotes, muchos de ellos saduceos, que controlaban el Templo en el Año 1, pues la fecha de celebración de esta festividad no quedaba clara en la Ley (véanse Ex 34,22 y Dt 16,9).

Pentecostés tenía también sus orígenes remotos, como la de los panes ácimos, en una fiesta agraria que daba gracias a Dios por la cosecha recolectada a principios del verano. Se había plantado la semilla a finales del otoño, había pasado el duro invierno y como un nuevo milagro anual los campos se habían cargado de frutos que alimentarían al pueblo durante el año siguiente. De todo ello había que dar gracias a la divinidad. Al parecer, en el Año 1 se conmemoraba también en Pentecostés la instauración de la Alianza entre Dios e Israel y la concesión de la Ley al pueblo en el Sinaí.

El cristianismo naciente verá en Pentecostés la efusión del Espíritu de los «últimos días», pues gracias al sacrificio de Jesús acontecido cincuenta días antes se había iniciado el fin de la historia y se había generado *una nueva ley y una nueva alianza*, establecidas por Dios a través de Jesucristo.

3. Fiesta de los *Tabernáculos o de las Cabañas*. Esta festividad era, al parecer, más popular aún entre los judíos del Año 1 que la de la Pascua, y si sólo se podía ir una vez al año al templo de Jerusalén, la elegida era ésta. La fiesta comenzaba el día 15 del mes de tisrí (que iba del 20 de septiembre al 19 de octubre), duraba ocho días y celebraba la recolección de los frutos de finales de verano y de otoño, en especial el producto de las viñas. Era pues, de nuevo, una fiesta agrícola de acción de gracias a la divinidad por los dones de la naturaleza. Durante esos días y conforme a *Levítico* 23,40-43, los peregrinos rememoraban los tiempos del éxodo construyendo cabañas de ramaje en torno a Jerusalén y alojándose en ellas.

Cada día la multitud participaba en las grandes ceremonias del Santuario celebrando una procesión en la que se agitaban hojas de palmera ligadas a ramilletes de mirto y de sauce. Por la mañana, las multitudes acompañaban al sacerdote que descendía temprano a una fuente, llamada Siloé, donde llenaba un cántaro de oro que vertía luego en uno de los ángulos del altar del Templo. Los sacerdotes ofrecían numerosos sacrificios de animales aportados por los peregrinos. Todo el mundo banqueteaba fraternalmente en las calles con las carnes de las víctimas, y al atardecer las teas iluminaban los atrios del Santuario. Los peregrinos danzaban al son de la

música y de los cantos de los servidores del Templo, los levitas, hasta el amanecer. Todo ello generaba un ambiente festivo, muy apreciado. El último día los sacerdotes celebraban una procesión, dando vueltas alrededor del altar, pidiendo a Dios la lluvia precisa para las cosechas del año siguiente.

4. *La fiesta de la dedicación del Templo*. Era ésta una festividad relativamente reciente en el Año 1, pues había sido instituida por Judas Macabeo para conmemorar la nueva dedicación (en hebreo, *hanukkah*) del Templo después de la profanación por parte del monarca greco-sirio, Antíoco IV Epífanes, hacia el 168 a.C. según se cuenta en 1 Macabeos 4,36-60. La fiesta duraba ocho días y en ella se encendían ocho lámparas, cada jornada una nueva respecto a la del día anterior. Según Flavio Josefo (*Antigüedades* XII 7,7), la gente entendía que esas lámparas significaban que había brillado de nuevo para el pueblo la luz de la libertad respecto a la opresión de los gentiles. La festividad comenzaba el 25 del mes de kisleu —que iba del 29 de noviembre al 27 de diciembre—, por tanto cerca de lo que luego será la Navidad en el cristianismo. La celebración consistía en procesiones, en un mayor número de sacrificios en el Templo y en oraciones de acción de gracias.

5. El *Yom Kippur* o «Día de la expiación», se celebraba el 10 del mes de tisrí (20 de septiembre a 19 de octubre). Propiamente no es una festividad, sino un día de ayuno solemne en expiación de los pecados cometidos durante el año anterior. Éste era el día en el que el Sumo Sacerdote —como dijimos en el capítulo anterior— entraba en el Santo de los Santos e invocaba en voz baja el nombre sagrado de Yahvé, y en el que ponía las manos sobre un chivo —expiatorio— descargando sobre él simbólicamente los pecados del pueblo. Este chivo era entregado al Demonio, denominado aquí Azazel, dejándolo morir en el desierto. Otros ritos y sacrificios de ese día en el Templo se ejecutaban conforme a lo prescrito en Lev 16,6-28. Según Filón de Alejandría, todos los judíos observaban este ayuno (*Sobre las leyes especiales* I 186-188).

6. La fiesta de *Purim*, o de las «suertes», se celebraba los días 14 y 15 del mes de adar (20 febrero-19 marzo) en recuerdo y celebración del día en el que Ester y Mardoqueo salvaron a los judíos oprimidos injustamente en el reinado de Jerjes (en el texto este rey

se denomina Asuero; reinó entre 485-465 a.C.). El capítulo 9 del libro cuenta cómo el día 13 de ese mes de adar (escogido tras echar las «suertes» sagradas) iban a perecer todos los judíos por decisión impía de Hamán, el primer ministro de Jerjes. Pero por obra de Dios ocurrió exactamente lo contrario, y tras una serie de avatares fueron los judíos los que tomaron venganza de sus enemigos.

La festividad de Purim era un día muy alegre, y se celebraba a base de banquetes, intercambio de regalos y sobre todo con una reunión en la sinagoga donde se leía el libro de Ester.

Las leyes de la pureza: los alimentos

El acceso al Templo está en principio relacionado con las normas sobre la pureza, por lo que las tratamos en este capítulo. Las normas de relación con la divinidad eran muy estrictas y, como dijimos, servían para mostrar el respeto y la buena educación hacia aquélla. Las Escrituras sagradas prescriben también otras normas de comportamiento de pureza relacionadas con los alimentos y los cambios de estado del ser humano, sobre todo de las mujeres.

A. La pureza en la ingestión de alimentos —es decir, qué estaba permitido comer a un judío observante de la Alianza y qué no— están prescritas en *Levítico* 11 y *Deuteronomio* 14. En líneas generales, y sintetizando, un judío del Año 1 tomaba carne o pescado *kosher*, puro, si ingería cuadrúpedos que rumian y tienen las pezuñas hendidas. El ganado mayor, más las cabras, ovejas, y ciervos estaban permitidos. La ingestión de cerdos, equinos o camellos estaba prohibida. Los peces que tienen aletas y espinas podían también comerse, al igual que la mayoría de las aves, exceptuadas las de presa. Insectos, serpientes, lagartos, etc., estaban prohibidos, pero algunos de ellos que «tienen patas sobre sus pies», como langostas silvestres, grillos y saltamontes, estaban permitidos.

En líneas generales también, y de acuerdo con los testimonios de los que disponemos, puede decirse que la inmensa mayoría de los judíos en el Año 1 cumplía estas normas. Incluso los hebreos de la Diáspora tenían a gala guardar las leyess alimentarias y, como vivían entre gentiles, procuraban ya en esta época tener sus propios mataderos y sus comercios de toda clase que les proporcionaran comida *kosher*.

Otras normas de pureza

La más destacada entre las impurezas era la que producía tocar voluntaria o involuntariamente un cadáver. Probablemente el trasfondo de las normas de pureza al respecto era la idea de que Yahvé es un Dios de vivos, no de muertos, como testimonian los Evangelios mismos (Mt 22,32). Para los sacerdotes la impureza contraída por este medio era especialmente grave, de modo que si moría alguno de sus progenitores y tenía que oficiar en el Templo, dejaban a otras personas los más elementales cuidados de los difuntos.

Esta prevención respecto a la impureza provocada por los cadáveres no implicaba que en el Israel del Año 1 se descuidaran en general los deberes para con los difuntos. Todo lo contrario. El respeto por los muertos era máximo y la gente normal, no sacerdotal, contraía con gusto una impureza inevitable. Luego, se sometían también con gusto a un lapso de espera de siete días y a las abluciones con un agua lustral en el tercer y séptimo día durante ese tiempo para convertirse de nuevo en puros. El agua lustral era preparada por los sacerdotes del Templo según la prescripción de Núm 19 y se transportaba a todas partes: se sacrificaba una vaca roja y sus cenizas se mezclaban con agua pura. En general se tomaba tan en serio esta purificación, que había quien esperaba antes de la Pascua o de la festividad de los Tabernáculos siete días en Jerusalén antes de acercarse al Templo para hacerlo limpio de esta impureza. La Ley era feroz para quien mancillara el santuario del Señor conscientemente: ése «debía ser eliminado del pueblo» con muerte violenta (Núm 19,13).

Los cambios en la vida y estado eran comunes e inevitables sobre todo en las mujeres: por parto, menstruación o descargas irregulares de sangre o semen. Todas ellas quedaban eliminadas por una ablución en agua corriente y con el paso de las horas: a la siguiente puesta de sol quedaban anuladas.

La gente contraía igualmente impureza debido a enfermedades de la piel. Es lo que los judíos llamaban general y ampliamente «lepra». La piel de los «leprosos», sus vestidos o los objetos que hubieran éstos tocado quedaban impuros. En estos casos había rituales más complicados prescritos en los capítulos 13 y 14 del *Levítico*: en líneas generales requerían un sacrificio y una inspección de algún sacerdote que declarara al ser humano libre de la «lepra».

Como se ve, el medio general de purificación, aparte del sacrificio en algunos casos, era la limpieza con agua. Generalmente se

entendía que tales abluciones eran una inmersión de cuerpo entero en una piscina o alberca, que de algún modo hubiera sido llenada con agua «viva», fluyente. Estos baños se denominaban *miqvaot* y tanto los testimonios literarios como los arqueológicos nos indican que abundaban en el Israel del Año 1 y que la gente con medios económicos hacía uso de ellos. Si era posible, el judío cumplía con la tradición de librarse de la impureza, aunque sin angustiarse.

Recientemente, sin embargo, se ha puesto en duda que tales *miqvaot* fueran baños de purificación, precisamente por la abundancia de ellos en casas de gente rica. Se ha argumentado que no eran otra cosa que baños comunes, para la simple limpieza corporal, y que eran tan usuales en Jerusalén como en cualquier ciudad helenística del Imperio. Esta interpretación, sin embargo, parece menos probable.

Como veremos al tratar de los fariseos y esenios, el intento de mantener la pureza en relación con los alimentos, los cambios en la vida y las acciones en torno al Templo se extendía con gusto a otros aspectos de la vida diaria. Muchos piadosos de la época que consideramos pensaban que siendo ritualmente puros el mayor tiempo posible agradaban más a Dios y se atenían más a la letra y al espíritu de la Alianza.

XVII

El cumplimiento de las promesas divinas: liberación y la salvación de Israel

Concepciones básicas sobre la salvación y la liberación del pueblo

Los judíos piadosos, al igual que los adeptos de las religiones de misterios en el paganismo, o los practicantes de la magia y de la astrología, manifestaban más que otras personas del Imperio, de menores intereses religiosos, sus ansias de salvación de las angustias de la vida terrenal. Pero en el judaísmo del Año 1 el concepto de salvación tenía un matiz especial del que carecía la religión de los gentiles: no era el judaísmo una religión que insistiera demasiado en la salvación del individuo, sino en primer lugar en la del pueblo, y dentro de él, de la persona concreta.

La salvación del pueblo, o de la nación, estaba íntimamente unida a la teología de la Alianza con un Dios todopoderoso, a la idea del control por parte de Éste de la historia y a la creencia en las múltiples promesas divinas que a lo largo de los siglos profetas y salmistas habían ido transmitiendo a todos los israelitas en nombre de la divinidad. Esta salvación contemplaba un doble aspecto: primero la libertad plena, política, económica y social de Israel en esta tierra, y finalmente —en la conclusión de la historia— una resurrección general de los justos de Israel y una vuelta al estado del paraíso primitivo, normalmente en una suerte de supertierra y cielos renovados para unos, o bien en un paraíso ultramundano para otros. Y, tal como hemos afirmado, dentro de esta salvación general se situaba la del individuo.

La literatura apocalíptica y escatológica, especializada en el desvelamiento de misterios concernientes sobre todo al fin del

mundo presente, a la restauración de Israel en el futuro y a la suerte de justos y malvados dentro o fuera de esta tierra, era la que principalmente se encargaba de difundir las ideas en torno a la salvación. Este tipo de literatura no pertenecía en el Israel del Año 1 a ningún «partido», secta o grupo religioso en especial, sino que era patrimonio de toda la sociedad piadosa en mayor o menor grado. Esto se prueba, o mejor, se ve claramente si se piensa que textos apocalípticos y escatológicos —quizá haya más de cien escritos o partes de ellos que merecerían el nombre de «apocalipsis»— aparecen en toda época, antes y después del Año 1, y en todo tipo de obras y géneros literarios.

Varios son los temas o preocupaciones recurrentes cuya explicitación —o aclaración en su caso— impera en este tipo de escritos que debemos tener en cuenta cuando pensamos en las nociones en torno a la salvación en el Año 1, ya que forman la atmósfera espiritual en la que los piadosos enmarcaban sus ideas al respecto:

· La existencia del mal en este mundo, su origen y su posible explicación.

· La espera generalizada de una urgente intervención de Dios para arreglar los problemas e injusticias que en el mundo se producen y para implantar finalmente su justo reinado.

· La historia, por voluntad o permisión divina, está dividida en dos grandes períodos: uno, el presente (con toda sus etapas anteriores), malo y perverso, dominado por un Espíritu del mal, adversario de la divinidad; otro, el «eón» futuro, regido por Dios directamente, en el que los justos habrán de vivir una vida paradisíaca y dichosa.

· El momento presente evoluciona irremisiblemente hacia el final cercano según un esquema predeterminado por el plan divino. Las épocas anteriores han sido de preparación, mas *ahora* —la que viven los autores de las obras apocalípticas— es la final.

· El fin del mundo será normalmente una gran catástrofe cósmica: habrá grandes guerras y conflagraciones, todo el universo se conmoverá, los astros chocarán, etc.; habrá una batalla final entre las fuerzas de Dios y las del Mal, pero al final los malvados quedarán derrotados —y la mayoría de las veces, exterminados— mientras que los justos resultarán triunfantes.

El final conlleva la esperanza de que en él tenga lugar la liberación y salvación de todos los justos.

El futuro glorioso de Israel en esta tierra

Sobre todo a partir del exilio de Babilonia, tiempo para el que contamos con más fuentes históricas fiables, se hace patente en Israel el deseo continuado de libertad religiosa unida a la libertad política. Creció entonces el sentimiento de que Israel era una nación pequeña que había estado casi siempre sometida a la presión de los grandes países, o imperios, de su alrededor por lo que casi nunca había sido libre religiosa y políticamente. Este ansia de libertad tenía como componente principal el deseo de ser feliz cumpliendo la ley divina y recibiendo de Dios por ello toda suerte de bendiciones en esta tierra. Ahora bien, como la realidad cotidiana había sido y era muy otra, era preciso que se cambiara, natural y principalmente gracias a la ayuda y la intervención divina, pero a veces también con la cooperación humana.

El grado de esta cooperación o intervención humana en el cambio de las condiciones terrenas de vida para Israel sirve para distinguir diversas tendencias y matices:

A. Existían en el Israel del Año 1 los que estaban decididos a empuñar diligentemente las armas en todo momento en pro de la libertad de la nación, ya que estaban convencidos de que Dios actuaría al punto en su favor de una forma u otra. En la época que nos ocupa era ésta una tendencia más bien latente, pero que se percibía en el ambiente aunque no se tradujera en partido político o guerrero alguno, sobre todo por miedo a Herodes el Grande y a su efectiva policía.

Un ejemplo de esta actitud ha sido ya mencionado en el capítulo IV: lo que pasó con el grupo de jóvenes formado en torno a los dos maestros fariseos, Matías y Judas, en los días finales de Herodes el Grande. Cuando se corrió falsamente la voz de que el monarca ya había muerto, pensaron que era el momento de purificar el Templo de la impía intervención del rey, y comenzaron por la figura de un águila de oro que Herodes había colocado en una de las puertas del santuario en contra de la Ley, que prohíbe toda representación de imágenes y más aún en el Templo. Sin pensárselo más, la echaron abajo y la hicieron añicos. Pensaban que con esta acción al menos el Templo comenzaría a alcanzar el verdadero estatus de tierra prometida, es decir sujeta totalmente a la Ley divina, y que Dios se pondría inmediatamente de su parte. Pero Dios no intervino en su ayuda, y

el rey Herodes no había fallecido aún: murieron todos entre atroces tormentos castigados por el monarca.

Otro ejemplo: el levantamiento de Judas de Gamala. Como ya sabemos (capítulo V), unos diez años después de la muerte de Herodes, en el año 6 d.C. fue depuesto por Roma su hijo Arquelao. El territorio de Judea, Samaría e Idumea fue convertido por Augusto en provincia romana, por lo que naturalmente hubo que hacer un censo de población para calcular los nuevos impuestos. Entonces Judas de Gamala, con el apoyo de un fariseo de nombre Sadoc, intentó levantar al pueblo en armas para oponerse a la profanación que para ellos suponía censar el pueblo de Dios y someterlo más claramente aún al yugo del Imperio. El espíritu e ideología religiosas que animaban este movimiento eran claramente fariseos, sólo que los fieles insistían y llevaban a la práctica la idea de que era preciso colaborar por medio de las armas al advenimiento del reinado de Dios.

Como sabemos, este grupo fracasó y fue disuelto por las armas romanas, pero desde el 6 d.C. y hasta el 66-70, el ánimo que impulsaba a estos, celosos por la Ley siguió vivo entre el pueblo y estuvo en la base no sólo de los estrictamente celotas, sino de todos los movimientos antirromanos. Como veremos (capítulo XIX), un grupo parecido, aunque independiente, era el de los «sicarios» —los que portaban una daga (*sica* en latín)— que en nombre de Dios intentaban quitar de en medio a cualesquiera enemigos que pudieran: se hicieron expertos en asesinatos políticos. Empuñar las armas era una manera de cooperar con la divinidad para el advenimiento de su Reino.

B. El segundo tipo de colaborador expreso con Dios en la tarea de liberación de Israel era el de aquellos que se mantenían tranquilos, en apariencia, pero que en su interior albergaban la misma esperanza que la de los integrantes del primer grupo: Dios habría de intervenir directamente contra el poderío extranjero. Ellos no tomarían la iniciativa, pero una vez que la divinidad hubiera dado las suficientes señales de que estaba dispuesta a llevar el principal peso de la victoria, iniciando de algún modo visible la guerra definitiva de liberación de Israel gracias a la fuerza de su brazo poderoso y de su ejército celeste, estos piadosos empuñarían las armas y lucharían ardorosamente, pero siempre con la idea de que las acciones humanas en sí significaban muy poco o nada, ya que el principal combatiente era Dios.

Un ejemplo de esta mentalidad lo hallamos en el autor, o autores, de los denominados *Salmos de Salomón*, compuestos unos 60 años antes del Año 1, en Jerusalén, poco después de la intervención de Pompeyo Magno para poner orden entre los dos hermanos contendientes por el trono de Israel, Hircano II y Aristóbulo II, apoyando al primero (véase capítulo IV).

El autor del salmo 17 muestra un ardor guerrero notable y habla de una suerte de mesías de la rama de David, que hará añicos a los extranjeros:

Señor, Tú eres nuestro rey por siempre jamás...
Tú, Señor, escogiste a David como rey sobre Israel...
Señor, y suscítales un rey, un hijo de David,
En el momento que tú elijas, oh Dios, para que reine en Israel tu siervo.
Rodéale de fuerza, para quebrantar a los príncipes injustos,
Para purificar a Jerusalén de los gentiles que la pisotean, destruyéndola,
Para expulsar con tu justa sabiduría a los pecadores de tu heredad,
Para quebrar el orgullo del pecador como vaso de alfarero,
Para machacar con vara de hierro todo su ser,
Para aniquilar a las naciones impías con la palabra de su boca,
Para que ante su amenaza huyan los gentiles de su presencia
y para dejar convictos a los pecadores con el testimonio de sus corazones.
Reunirá (el Rey) un pueblo santo al que conducirá con justicia;
Gobernará las tribus del pueblo santificado por el Señor su Dios.
No permitirá en adelante que la injusticia se asiente entre ellos, ni que habite allí hombre alguno que cometa maldad,
pues sabrá que todos son hijos de Dios.
Los dividirá en sus tribus sobre la tierra;
el emigrante y el extranjero no habitará más entre ellos;
juzgará a los pueblos y a las naciones con justa sabiduría.

El ambiente guerrero es claro, así como el ardoroso nacionalismo y exclusivismo del autor. Pero a la vez el desconocido salmista afirma que ese salvador o mesías:

No confiará en caballos, jinetes ni arcos;
ni atesorará oro y plata para la guerra,
ni el día de la batalla acrecentará sus esperanzas la multitud de sus guerreros.
El Señor es su Rey. Su esperanza es la del fuerte que espera en Dios.

Otro ejemplo muy claro de estas esperanza se halla entre los Manuscritos del Mar Muerto. El llamado *Rollo de la Guerra*, describe

la batalla final entre los «hijos de la luz», los judíos fieles, y los «hijos de las tinieblas», fundamentalmente los paganos encabezados por Roma. Conducidos por Dios, los hijos de la luz entablarán una batalla física en la que con diversos avatares acabarán totalmente con los hijos de las tinieblas. Pero aunque ellos tengan que emplear físicamente las armas, el combatiente de verdad entre sus filas es sólo Dios. Finalmente habrá de establecerse el reino de Israel, con la exclusión total de los extranjeros, y se proclamará una constitución político-religiosa en la que la ley de Moisés, interpretada según los esenios, habrá de imperar de modo absoluto.

C. Otro grupo, tercero, mantenía igualmente más o menos las mismas ideas religiosas y políticas de fondo que los dos anteriores, pero pensaba que Dios no intervendría directamente con el uso de las armas, por lo que no confiaba ni hacía uso de ellas. Los integrantes de este grupo practicaban más bien una resistencia pasiva: estaban dispuestos a morir por la Ley antes que quebrantarla, pero aceptaban el gobierno más o menos laxo de una potencia extranjera con tal de que no pusiera sus manos en el funcionamiento del Templo y en las cosas de la religión: les bastaba que Israel tuviera una autonomía interna de modo que la práctica de la Ley fuera fácil y efectiva.

Un ejemplo de este tipo es la actitud general de los fariseos durante el gobierno de Herodes el Grande, que se mantuvieron más menos tranquilos dejando casi todo en manos de Dios y exigiendo del rey tan sólo que no interfiriera en asuntos de religión.

D. Finalmente, había unas gentes que dejaban total y absolutamente en manos divinas la liberación religiosa de Israel, ya fuera en este mundo o en el otro, sin necesidad de poner por parte de ellos obra o empeño alguno. Dios habría de intervenir solo, misteriosa y efectivamente para establecer su reino.

Un ejemplo claro de esta tendencia se halla en el escrito apócrifo denominado *Testamento de Moisés*. En él se espera la venida del reino divino, pero el pueblo no debe hacer absolutamente nada: orar a Dios y aguardar su intervención. No queda claro, sin embargo, si la actuación divina se realizaría en esta tierra o fuera de ella. Probablemente esto último, de modo que las esperanzas de un Israel que viviera en esta tierra una vida religiosa, social y económica paradisíaca parece transportarse a unos cielos ultramundanos.

Es posible que las esperanzas de salvación de Israel con el advenimiento del reino de Dios que predicaba Jesús de Nazaret hayan de inscribirse en este grupo final, aunque la manifestación al respecto en los Evangelios es bastante ambigua y va desde presentar a su héroe como un pacifista total («Venid a mí... que soy manso y humilde de corazón»: Mt 11,29) hasta confesar que entre sus discípulos directos había un celota (Lc 6,15; Hch 1,13), y a dibujar de un modo oscuro a un Jesús que incitó a armarse a sus seguidores (Lc 22,35-37: «El que no tenga (espada) que venda el manto y se compre una, de hecho lo que a mí se refiere toca a su fin»; también Mt 10,34, aunque el sentido no es claro del todo: «No vine a poner paz, sino espada...»; igualmente Mt 11,12: los violentos toman por la fuerza el Reino de Dios = Lc 16,16).

Sea como fuere el *modo* de realización de las promesas divinas sobre el glorioso futuro de Israel, todos los grupos coincidían más o menos en el contenido de esa futura situación gloriosa. Consistía fundamentalmente en cuatro rasgos:

1) Israel será restaurado a su antigua forma de doce tribus completas. Las tribus que habían perecido o se habían dispersado por obra de los dos grandes fracasos de los reinos antiguos, de Israel y de Judá (que terminaron con la destrucción de Samaría en el 721 y con la de Jerusalén en el 586 a.C.), serían reunidas y congregadas por obra divina en un nuevo y completo Israel con fronteras iguales o superiores a las de los reinos de David y de Salomón.

2) La mayoría de los paganos será aniquilada o subyugada al poderío de Israel. Al menos se mantendrán en paz y respetarán con temor al pueblo de Dios. Habrá, sin embargo, algunos que se convertirán al judaísmo.

3) Jerusalén será el centro glorioso del mundo y resplandecerá en él sobre todo por su Templo. Éste será puro, tendrá inmensas riquezas; allí se ejecutarán a la perfección todos los ritos del culto a Dios y todas las naciones tendrán sus ojos puestos en él y contribuirán con sus riquezas a esta gloria.

4) El pueblo de Israel será puro, cumplirá la Ley en su totalidad, vivirá feliz y la tierra dará inmensos frutos. La vida sobre la tierra será paradisíaca para los justos del Señor.

¿Cuál será la función del mesías en este futuro glorioso?

En el Año 1 la creencia en un mesías, un ayudante de Dios para la ejecución de este maravilloso plan divino sobre el futuro de Israel, era más o menos común entre las gentes piadosas. Pero en verdad lo era

desde hacía relativamente poco tiempo, porque en la literatura del Antiguo Testamento la figura del mesías no está en absoluto clara, o más bien no aparece. Florentino García Martínez ha escrito que «En el Antiguo Testamento no hay mesías. Hay indicios, rastreos, gérmenes de ideas que en épocas posteriores se plasmarán en la idea del mesías» (*Manuscritos*, 190).

Según este mismo autor, en las 39 veces en las que la Biblia hebrea emplea la palabra «mesías» no hay ninguna en la que este vocablo tenga el sentido técnico de personaje del fin de los tiempos cuya venida introducirá la era de la salvación. Los personajes que reciben el título de mesías en el Antiguo Testamento son figuras del entonces presente, generalmente un rey, como en Is 54,1, texto en el que el «mesías» es Ciro, rey de los persas, que da permiso a los exiliados para retornar a Israel. El vocablo se aplica también a sacerdotes, patriarcas o profetas, aunque más raramente. Incluso en el libro de Daniel, del que tendremos que hablar más despacio, las dos veces que aparece «mesías» designa a dos personajes obscuros, de una identidad difícil de precisar, pero que no son figuras mesiánicas.

Cómo se va formando la idea del mesías

El mismo García Martínez (antes citado, pp. 191ss) nos enseña que las raíces de las ideas que más tarde se llaman mesiánicas y que emplean el vocablo *mesías* están en el Antiguo Testamento en textos donde no se halla tal palabra. Son pasajes que hablan en líneas generales de promesas de Dios respecto al futuro de Israel y que implican a diversos personajes:

1. Textos como las *bendiciones de Jacob* a sus hijos en Gén 49 prometiéndoles toda clase de bienes para el tiempo venidero; *el oráculo de Balaán*, en el que se bendice a Israel en Núm 24,17: «Ha salido una estrella de Jacob, y ha surgido un gobernante de Israel y ha quebrado las sienes de Moab...»; *la profecía de Natán a David* de 2 Sam 7,12 sobre un futuro rey muy glorioso: «Y cuando se pasen tus días... yo suscitaré detrás de ti un vástago tuyo... y consolidaré el trono de su realeza para siempre...». Igualmente los salmos reales (sobre todo el 2 y el 110) con sentencias como «Siéntate a mi derecha hasta que convierta a tus enemigos en escabel para tus pies»: 110,1; o 2,6: «He consagrado a mi rey... mi hijo eres tú, hoy te he engendrado...», etc. Todos estos pasajes contienen una esperanza gloriosa de futuro que será desarrollada por Isaías, Jeremías y Ezequiel en el sentido de la espera de un personaje real, heredero del trono de David, que conseguirá un

reino fuerte y establecerá una época de paz y bienandanza material, es decir, un mesías.

2. Otros pasajes del Antiguo Testamento que contienen promesas sobre la instauración o *restauración de un sacerdocio santo*, sin mácula. Así el de Jeremías 33,14-26, en el que la idea de la restauración del sacerdocio va unida al reinado de un descendiente de David («Suscitaré a David un vástago..., en tales días Judá será salvada..., no les faltará varón a mi servicio que ofrezca holocaustos y queme oblación...»), o el de Zacarías 3 sobre el sumo sacerdote Josué («Si marchas por mis caminos y guardas mis prescripciones, también tu gobernarás mi Casa e incluso guardarás mis atrios...»). Palabras de este tenor darán pábulo luego a la idea de que en el futuro habrá un mesías sacerdotal.

3. De la misma manera, otros textos del Antiguo Testamento servirán de base para especulaciones que conducirán a la idea de que un personaje divino acompañará al mesías terreno. Así el anuncio, en Deuteronomio 18,15 de *la futura aparición de un profeta*, sucesor de Moisés, al que el pueblo habrá de escuchar, o la esperanza del retorno de Elías en Malaquías 3,1.23. Pasajes de este estilo servirán de punto de partida para el desarrollo de la creencia de un agente de Dios, precursor de la salvación final, al que no se le designa como mesías, pero que ha de venir junto o inmediatamente antes de éste. El mismo oráculo de Malaquías menciona al principio de este capítulo III la venida de un «ángel de la Alianza» antes del día del juicio de Dios previo al reino mesiánico. El pasaje pudo dar pie también a la idea de que el agente mesiánico puede ser de origen celeste, no terrestre.

4. Igualmente, la misteriosa figura del siervo de Yahvé en los capítulos 40-55 de Isaías dará paso a la concepción de los problemas y dolores del mesías, de los días de sufrimiento en torno a su venida pero que acabarán en gloria.

5. Solamente en los estadios finales de la composición del Antiguo Testamento, en el libro de Daniel —redactado hacia el 164 a.C. aunque el autor presente su libro como escrito en el siglo VII a.C.— encontramos un texto auténticamente mesiánico, que habla de un misterioso personaje que ejercita la función salvadora de agente de Dios al que se dibuja «como un hijo de hombre». Sin embargo, el texto no emplea la palabra *mesías*, sino ese enigmático título.

A pesar de interpretaciones posteriores, para el autor del Libro de Daniel este personaje misterioso, que encarna en sí al pueblo entero de Dios, es ciertamente un ser humano, aunque sea agente divino: es

como la silueta de Dios y a la vez prototipo de lo humano. Esta figura viene desde las nubes del cielo, se sitúa delante del trono del «Anciano de días», Dios, y Éste le concede «señorío, gloria e imperio y que todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvan». Es decir, este «como hijo de hombre» aniquilará a los enemigos de Israel y luego hará que éste domine en la tierra más que ningún otro pueblo por su riqueza, poderío y prosperidad. Aquí, en este texto del Libro de Daniel hay ya una idea mesiánica típica, pero sólo 150 años antes del nacimiento de Jesús. Esta idea tiene vigencia total en el Año 1.

El mesías en la continuación de la Biblia hebrea, los llamados apócrifos del Antiguo Testamento

Como sabemos, los Apócrifos del Antiguo Testamento fueron redactados en un tiempo que va desde el siglo III a.C. hasta el siglo I de nuestra era. Tampoco abundan en este grupo de escritos las descripciones del mesías, y en muchos de estos libros de gran contenido teológico por otra parte tal figura mesiánica ni aparece. Existen, sin embargo, textos preciosos en esta literatura judía, más cercana al Año 1 que el Libro de Daniel, que apuntalan las ideas cuyo comienzo y primer desarrollo acabamos de considerar.

Así, en estos escritos aparece ya muy clara la noción del mesías de estirpe real y guerrero unida a la idea de un paraíso en la tierra para el Israel justo.

Textos claves, entre otros, se hallan en la colección de salmos apócrifos titulada *Salmos de Salomón*, de la que hemos entresacado dos textos más arriba.

También en los *Oráculos sibilinos* judíos, es decir en la falsificación judía de las famosas profecías grecorromanas. En el libro III (compuesto entre los siglos I a.C. y I d.C.) se proclama que pronto vendrá para los judíos fieles la época de un príncipe justo que reinará eternamente sobre el mundo entero. Israel gozará entonces de espléndida riqueza, y las naciones que se sometan participarán de ella. La madre tierra ofrecerá a los hombres los mejores bienes: trigo, vino y aceite sin cuento; el cielo hará descender lluvia de miel y los árboles madurarán frutos apropiados; habrá ricos rebaños, fuentes de leche, ciudades opulentas, campos plenos de frutos; no habrá ya ni una espada en todo el país de Israel, ni tampoco en el mundo; no existirá el estruendo de batallas, ni lamentos, ni hambre, ni granizo, sino gran paz en toda la tierra y armonía entre los reyes hasta el fin de los tiempos.

En el *Libro IV de Esdras*, del siglo I de nuestra era, el mesías aparece bajo la imagen de un león (el león de Judá). Éste destruye con su palabra a un águila perversa (las águilas de las legiones romanas), e instaura su propio reino. Éste durará en la tierra unos cuatrocientos años: Israel gozará de paz, buenos alimentos y felicidad toda, y luego tendrá lugar el fin del mundo presente y vendrá uno nuevo, eterno, que será el paraíso.

El *Apocalipsis de Baruc* (conservado sólo en siríaco), también del siglo I de nuestra era, habla de un mesías humano pero de origen celeste, cuya presencia en la tierra de Israel se irá desvelando poco a poco. Su acción salvadora será sólo para los israelitas, y cuando la ejecute, la tierra de Israel se convertirá en un paraíso:

> La tierra dará también su fruto, diez mil por uno: en una vid habrá mil pámpanos, un pámpano producirá mil racimos, un racimo dará mil uvas y una uva producirá una medida de vino. Los que desfallecían se regocijarán y verán prodigios todos los días. Desde mi presencia saldrán vientos que traerán cada mañana un aroma de frutos deliciosos, y al final del día nubes que destilarán un rocío saludable. En aquel tiempo ocurrirá que descenderá de nuevo desde el cielo el tesoro del maná y comerán de él durante esos años, pues ellos son los que llegaron al final de los tiempos (29,5-8).

Estas ideas, ciertamente de textos escritos posteriormente al Año 1, estaban plenamente vigentes en la época que consideramos.

El mesías en la traducciones populares de la Biblia en torno al siglo I

Esta imagen del mesías guerrero, que instaura para Israel una Jauja feliz, es continuada luego por los llamados «targumim», es decir por las traducciones, a veces paráfrasis o ampliaciones, al arameo, lengua vulgar de Palestina, del original hebreo de la Biblia, que ya hemos mencionado (véase capítulo XIV). Así el targum Neófiti, quizás del s. I de nuestra era, pinta así al mesías y la era mesiánica:

> Cuán hermosos son
> los ojos del Rey Mesías.
> Son como el vino puro.
> Sus dientes, más blancos
> que la leche.
> Se tornarán rojos los montes
> por las cepas
> y sus lagares por el vino,

y blanquearán los collados
por la abundancia de trigo
y por los rebaños de ovejas.

Pero antes este mesías rey habrá destruido sin piedad al enemigo:

Cuán hermoso es
el Rey Mesías
que ha de surgir
de entre los de la casa de Judá.
Ciñe los lomos
y sale a la guerra contra los enemigos
y mata a reyes con príncipes.
Enrojece los montes
con la sangre de sus muertos
y blanquea los collados
con la grasa de sus guerreros.
Sus vestidos están envueltos en sangre:
se parece al que pisa racimos de uva.

Otro de los temas mesiánicos a los que hemos aludido antes, la espera de un mesías sacerdotal y levítico (número 2, arriba), aparece en una obra muy importante compuesta en su forma básica hacia el Año 1: la llamada *Testamentos de los XII Patriarcas*. El *Testamento de Leví* anuncia claramente la venida de un mesías sacerdotal. Dice así:

Después de que el Señor haya tomado venganza, se interrumpirá el sacerdocio. Entonces suscitará el Señor un sacerdote nuevo, a quien serán reveladas todas las palabras del Señor. Él juzgará rectamente en la tierra muchos días. Su estrella se levantará en el cielo como un rey, brillando como luz del conocimiento, al igual que el sol durante el día, y será ensalzado en el mundo hasta su recepción... Brillará como el sol y eliminará todas las tinieblas bajo el cielo y habrá paz en todo el mundo (18,1-4).

Este mesías será, pues, un nuevo sacerdote que abrirá las puertas del paraíso a los justos, a los santos dará de comer del árbol de la vida, impartirá el conocimiento de la ley de Moisés, encadenará al Diablo e inaugurará una era de felicidad, poniendo fin al pecado y derramando como agua sobre la tierra el conocimiento de Dios. Este conocimiento perfecto será la base del buen funcionamiento del

mundo futuro. El mesías sacerdotal será superior al mesías guerrero, que le obedecerá.

Los gérmenes de la concepción de un mesías como profeta (número 3, arriba) no se desarrollan plenamente nunca. Los judíos esperaban en el Año 1 la venida de un profeta definitivo, «el profeta» por antonomasia, pero no se le consideraba un mesías estricto, sino su precursor. Este profeta será una encarnación de Elías, y actuará sobre todo como predicador de la penitencia previa que ha de preparar el camino al mesías propiamente tal y a la venida del reino de Dios.

La imagen del mesías en los Manuscritos del Mar Muerto

Lo más interesante de la aportación de estos manuscritos para dibujar la imagen del mesías en el Año 1 son los textos que hablan claramente de un mesías con tintes de personaje celestial, y otros pasajes que anuncian no uno, sino dos mesías.

A) Hay entre los Manuscritos del Mar Muerto al menos un pasaje que menciona, aunque un tanto obscuramente, a *un «mesías» celeste*. Esta concepción es curiosa en el judaísmo, porque uno de los rasgos esenciales del mesías era el de ser un mero hombre, como hemos señalado anteriormente. Sólo un ser humano podía ser un «ungido», un mesías, no un ángel o un ser celestial. Sin embargo, encontramos al menos un texto en Qumrán que habla de un personaje celeste, de un agente divino de los últimos tiempos que tiene funciones mesiánicas. Este pasaje qumránico es muy importante, porque nos da una pista de que en algunas facciones del judaísmo en torno al Año 1 podría haber surgido ya el desarrollo de un mesías con rasgos celestes. El terreno se iba, pues, preparando para que luego los cristianos atribuyeran al hombre Jesús, considerado como «el mesías», características del mundo celeste.

El pasaje en cuestión se designa como 4Q246 y reza así:

Se instaló sobre él y cayó ante el trono... la opresión vendrá sobre la tierra... Grande será llamado y será designado con su nombre. Será denominado hijo de Dios, y lo llamarán hijo del Altísimo. Como las centellas de una visión así será el reino de ellos; reinarán algunos años sobre la tierra y lo aplastarán todo... hasta que se levante el pueblo de Dios y haga descansar a todo de la espada. Su reino será un reino eterno, y todos sus caminos en la justicia; juzgará la tierra con justicia, y todos harán la paz. Cesará la espada en la tierra y todas las ciudades le rendirán homenaje.

El Dios grande con su fuerza hará la guerra por él, pondrá los pueblos en su mano y arrojará a todos ante él. Su dominio será eterno...

Es verdad que este texto puede referirse al pueblo de Dios, el judío, como brazo de la divinidad en la lucha mesiánica del final de los tiempos, pero también es posible que el pasaje describa a un libertador escatológico, es decir, de los últimos momentos, de naturaleza celeste semejante al «hijo de hombre» de *Daniel* 7. Si esto es así, en Qumrán se esperaba la venida de un agente liberador, mesiánico, con rasgos celestes. De ello volveremos a hablar en seguida, al mencionar la existencia de dos mesías, y al comentar la referencia a Melquisedec en un texto de la cueva 11 de Qumrán.

B) Un mesianismo bicéfalo nos resulta raro, pues estamos acostumbrados en el cristianismo a un único mesías. Sin embargo, la idea de un mesías sacerdotal que se muestra claramente en el *Testamento de los XII Patriarcas* estaba preparando el terreno a la aparición de un reino de Dios mesiánico encabezado por dos mesías, no expresa de un reino de Dios mesiánico encabezado por dos mesías, no uno. En la «Regla de la Comunidad» de Qumrán la idea aparece clarísima. Dice el texto en la columna 9:

No se apartarán (los miembros de la comunidad) de ningún consejo de la Ley para marchar en toda determinación de su corazón, sino que serán gobernados por las ordenanzas primeras en las que los hombres de la comunidad comenzaron a ser instruidos, hasta que vengan el profeta y los mesías de Aarón e Israel (1QS IX 9-11).

El pasaje es límpido y claro. En su momento vendrán dos mesías: el sacerdotal —el mesías de Aarón—, y el real, el mesías de Israel. Otros textos no son tan rotundos, pero el que acabamos de presentar disipa cualquier duda.

Y hay otro pasaje, muy célebre, de Qumrán que menciona dos figuras mesiánicas, de las cuales una es como un agente o mesías celeste y la otra, una especie de ayudante, precursor o introductor del primero. Lo más importante del texto en cuestión (11QMelch II 6-19) es lo siguiente:

Melquisedec proclamará para ellos (los justos) la liberación, para liberarlos de la deuda de todas sus iniquidades. Y esto sucederá en el último jubileo (es decir, en el final de los tiempos)... Y él expiará por todos los hijos de Dios... En las alturas (Melquisedec) se pronunciará a su favor... pues es tiempo del año de gracia... Melquisedec ejecutará la venganza de los juicios de Dios ese día y ellos (los justos, o del lote de Melquisedec) serán liberados de las manos de Belial (el Diablo) y de los espíritus de su lote. En su ayuda vendrán todos los espíritus celestiales de la justicia. Él (Melquisedec) será el que mande sobre todos los hijos de Dios y él presidirá su asamblea. Éste es el día de la paz de la que habló Dios desde antiguo por boca de Isaías el profeta: «Qué bellos son sobre los montes los pies del pregonero que anuncia la paz, del pregonero del bien que anuncia la salvación diciendo a Sión: tu Dios reina»... El pregonero es el ungido del Espíritu («mesías») del que habló Daniel y el pregonero es aquel que anuncia la salvación, del que está escrito...

Aquí se corta el texto. En este pasaje la comunidad de Qumrán atribuye a una figura excelsa y celeste, Melquisedec, tres funciones fundamentales que son mesiánicas: la de juez vengador de los justos; la de sacerdote celeste que expía los pecados de los hombres de su «lote», es decir los que pertenecen a su bando, los justos; la de vencedor de Satanás e instaurador de un reino divino de paz.

Como se ve, estas funciones son parecidas a las que luego los evangelistas atribuirán a la tarea mesiánica de Jesús de Nazaret. Y esto tiene importancia por cuanto que el texto de la cueva 11 parece ser, a juzgar por su escritura, de los más tardíos de Qumrán, es decir del siglo I d.C. Estamos en un ambiente teológico cercano al Año 1 y al de Jesús y sus discípulos.

Al mencionar la instauración del día de la paz, el pasaje que acabamos de leer parece introducir también un nuevo personaje, al que identifica con el «pregonero» de Isaías 52. Este mensajero de la paz es un «ungido del Espíritu», es decir un profeta, que anuncia la salvación. Aunque no quede claro, es muy probable que esta figura del «pregonero» sea la del precursor, Elías redivivo u otro, que aparecerá sobre la tierra antes del mesías para prepararle el camino. Vemos en los Manuscritos del mar Muerto concepciones de las que también participará el cristianismo naciente y que le servirán para moldear su idea del mesianismo de Jesús y para situar polémicamente a Juan Bautista, maestro de Jesús, en un plano inferior, el de precursor o pregonero que le antecede.

Sólo la presentación de todo este conjunto de textos, en los que no se percibe claramente una unidad a la hora de pensar la figura del mesías y sus funciones, hasta llegar —como hemos visto— a concebir dos figuras mesiánicas, ayudadas por una tercera, pregonera-precursora, nos lleva a reflexionar sobre cuán compleja era la mentalidad judía del Año 1 dentro de la cual nació Jesús de Nazaret y cómo era

perfectamente posible que, muerto éste, hacia el año 30, sus discípulos pudieran afirmar de su función mesiánica conceptos nuevos —por ejemplo que era un mesías celeste— sin dejar de ser por eso perfectamente judíos.

¿Qué papel habrían de tener los gentiles en la salvación?

Dentro de la teología de la «restauración de Israel», que era la dominante en el Año 1 en lo que respecta a la salvación, los gentiles desempeñaban un cierto papel, como se demuestra por los siguientes pasajes, todos de la tercera parte del libro de Isaías (en donde se reúnen oráculos de un profeta que vivió en torno a la época del exilio en Babilonia):

- 58,1-8: Dios reunirá a «los dispersos de Israel», pero también a los extranjeros que lo acepten y observen el sábado y la Alianza. Estos gentiles podrán ofrecer también sacrificios en el altar de Yahvé, «Porque mi casa será llamada por todos los pueblos Casa de Oración».
- 60,3-7: Los gentiles acudirán a la luz del Israel restaurado y glorioso del futuro; sus hijos e hijas llegarán en masa al Templo del Señor, así como también sus riquezas. Se ofrecerán sacrificios, que redundarán en honra y gloria de Dios y de su Casa o Templo.
- 60,10-14: Los extranjeros reconstruirán las murallas de Jerusalén; Israel recibirá «las riquezas de los pueblos»; los gentiles que no se sometan serán destruidos.
- 66,18-24: Dios reunirá «a las naciones de toda lengua»; además, enviará supervivientes para anunciar su gloria «entre las naciones».

Para el judío medio del Año 1 los paganos que no pudieran conocer al Dios de Israel se habrían de salvar si cumplían los mandamientos del Decálogo que Dios había inscrito en el corazón de todo ser humano. Los Diez Mandamientos eran para los judíos de nuestra época iguales a la «ley natural», por lo que para salvarse el pagano habría de actuar conforme a su recta conciencia, en donde Dios los había grabado. Esta salvación era de naturaleza inferior a la de un judío de nacimiento.

Los gentiles que conocieran a Israel pero que no se convirtieran al judaísmo podrían obtener una salvación superior si observaban, además, las llamadas «Leyes de Noé». Eran éstas ciertas normas basadas en la alianza que Dios había hecho con este patriarca y su descendencia (Gén 9,3-13) en tiempos muy antiguos, antes de que se hubiera

otorgado la Ley al pueblo hebreo. Por tanto, se podía pensar que estaban pensadas para gentiles.

Estos mandamientos eran varios, entre los cuales había seis principales: no blasfemar, no adorar a los falsos ídolos, no cometer pecados sexuales, no matar, no robar, no ingerir la carne con su alma, es decir, con su sangre. Probablemente este tipo de paganos que cumplía las leyes de Noé era el que para muchos judíos formaba el grupo denominado «temerosos de Dios» (*Hechos de los apóstoles*, 13,16, etc.), «simpatizantes» del judaísmo que en el Año 1 creían en un Dios único, frecuentaban las sinagogas y leían las Escrituras sagradas. Les atraía el monoteísmo absoluto que profesaban los judíos y el ardor con el que lo defendían. Eran también objeto de admiración para ellos el descanso sabático y la elevación de los preceptos morales del judaísmo bien integrados dentro de la religión misma. La ausencia de sacrificios sangrientos, es decir, el culto sinagogal con su hincapié en la oración en común, la lectura y estudio de las Escrituras, les debía parecer muy atractivo.

Estos «temerosos de Dios», si cumplían las leyes de Noé, se salvarían, aunque todavía con una salvación de segundo grado.

Los prosélitos

Entre estos «aficionados» al judaísmo sólo unos pocos daban el gran paso y se convertían estrictamente a esa religión. La razón era sencilla: esta decisión obligaba a la entera observancia de la Ley y sobre todo a la circuncisión en el caso de los varones, la cual era muy mal vista entre griegos y romanos. Los que se convertían eran llamados «prosélitos» (griego: «los que avanzaban [hasta el judaísmo]).

Al menos para el siglo I —y muy probablemente para el Año 1— son válidas con ciertas matizaciones las palabras atribuidas a Jesús recogidas por Mt 23,15: «Ay de vosotros escribas y fariseos, hipócritas, que recorréis el mar y la tierra para ganar un prosélito...», aunque esta sentencia no debe interpretarse al pie de la letra. Aparentemente habría de entenderse como si los judíos de principios del siglo que nos interesa se hubieran entregado ardorosamente a las actividades de captación proselitista, al estilo por ejemplo de un misionero en África hoy día. Pero no debe comprenderse así, porque en verdad los judíos de esta época no se dedicaban a convertir paganos al judaísmo. Y no era así porque los judíos tanto entonces como ahora eran conscientes de que su religión era étnica, es decir, propia de un pueblo concreto elegido por Dios en el que se nacía, no al que uno se convertía. Por

ello no intentaban «convertir» a los paganos con los que forzadamente convivían.

En época de los Macabeos, sin embargo, hubo conversiones forzadas en masa, por ejemplo la de los idumeos, pero no por amor propiamente a las personas, sino para asimilar mejor políticamente a los habitantes asentados en unos terrenos que se creían que estaban dentro de las fronteras de la que había sido la monarquía ideal, querida por la divinidad, la de David y Salomón.

Por tanto, la sentencia del Evangelio de Mateo arriba mencionada tiene un punto de exageración polémica. La presunta «actividad misionera» judía del Año 1 a la que apunta la sentencia de Jesús —si es que en ella se reproducen exactamente palabras propias del Nazareno— se reducía muy probablemente al afán propagandístico, y sobre todo de defensa del judaísmo, que generaba en determinados ambientes literarios un buen número de escritos de propaganda del judaísmo. Con ellos el pueblo hebreo contraatacaba defendiéndose de las impugnaciones exteriores. En la obra presente hemos citado muchas veces un escrito de esta índole, el *Contra Apión* de Flavio Josefo, en donde se afirma que la religión judía es mucho más antigua que la griega y la romana —y por tanto más respetable—, que en su historia había habido muchos profetas que habían tenido un verdadero contacto con la divinidad —por tanto que habían proclamado oráculos divinos auténticos— y que los paganos, grandes filósofos incluidos, como Platón, no habían hecho otra cosa que copiar o inspirarse en Moisés, el gran legislador y hombre divino, aun sin reconocerlo ni citarlo.

Filón de Alejandría y otros autores judíos anteriores que escribieron en lengua griega pensaban lo mismo que Josefo: sólo la religión judía era la verdadera.

Sólo en este sentido propagandístico debe entenderse el deseo de que aumentara el número de prosélitos.

Una vez convertido por convicción interior, el prosélito era circuncidado —si era varón—, recibía un bautismo para simbolizar externamente el perdón de sus pecados anteriores, hacía un sacrificio en el Templo y prometía ante algún sacerdote su plena aceptación de la ley de Moisés (más tarde, a partir de los siglos II y III d.C., también se obligaba a admitir la llamada «ley oral» transmitida por la tradición rabínica).

Estas personas convertidas voluntariamente al judaísmo pasaban casi de inmediato a tener teóricamente los mismos derechos que un

judío de nacimiento. Pero en la práctica no era así, ya que bastantes judíos no veían con buenos ojos a los conversos. Por ejemplo, estaba bien vista la prohibición de que un sacerdote se casara con una prosélita, o que un prosélito pudiera llegar a convertirse en sacerdote. Sólo los hijos de los convertidos, la segunda generación por tanto, eran igualados en la práctica al resto de los judíos.

Naturalmente, estos prosélitos obtenían la salvación completa y plena como un judío de nacimiento que hubiera sido fiel a la Alianza.

La vida después de la muerte

En el Año 1 no estaban nada claras las esperanzas que albergaban los distintos tipos de judíos sobre qué iba a ocurrir con los seres humanos después de la muerte. La mayoría de las descripciones del reino mesiánico de los siglos anteriores al Año 1 y de esta época (alguna, como la del Apocalipsis siríaco de Baruc, pueden leerse más arriba) pueden interpretarse perfectamente como anuncios de una felicidad intramundana, en esta tierra, no en un cielo futuro.

Ahora bien, hemos indicado ya que en nuestra época la mayoría de los judíos piadosos creía en la inmortalidad del alma y en los premios y castigos en otra vida, por influencia beneficiosa de antiguas creencias propias del mundo griego. Hemos señalado igualmente que al haber pasado Israel varios siglos bajo el dominio de los persas, no es extraño que ciertas ideas interesantes y novedosas de la religión predominante en ese Imperio, el zoroastrismo, hubieran sido asumidas también con gusto por la religión judía: la resurrección de todos los seres humanos, buenos y malos, tras el fin del mundo; el juicio final por obra de la divinidad —el Buen Espíritu—, la destrucción final de los malvados y la felicidad eterna de los justos. Y sabemos también finalmente que a la creencia en la inmortalidad del alma la mayoría de los judíos había añadido algo que no era ciertamente griego: los cuerpos también resucitarán, puesto que un judío no podía concebir a un ser humano en nuestra época sin que estuviera dotado de «carne».

Mas ¿cómo resucitarían? Ahí se dividían las opiniones entre los judíos. Quizá la respuesta más clara es la que expresará unos 50 años después del Año 1 Pablo de Tarso: los cuerpos resucitarán acomodándose a la estructura de las almas, es decir, serán «cuerpos espirituales» (1 Cor 15,43-46). El Apóstol no explica cómo ocurrirá esto exactamente, por lo que nos quedamos sólo con el concepto:

afirma tan sólo que durante la vida mortal es cuerpo es carnal, pero que, tras la resurrección, el cuerpo será espiritual: «Se siembra cuerpo animal y se levanta un cuerpo espiritual. Pues si hay un cuerpo animal, también lo hay espiritual» (v. 44).

Y ¿qué ocurriría con el alma de los justos? Nos confirmamos en que no había ideas claras al respecto. Muchos judíos pensaban que la bienaventuranza futura de los buenos se realizaría en un cielo o paraíso celeste, en el reino de Dios plenamente realizado, ante la divinidad y su trono quizá, rodeados de ángeles y entonando por siempre el trisagio y las bondades divinas en un estado de plena felicidad, pero no poseemos textos al respecto que nos precisen estos detalles. Siguiendo esta misma línea de un cierto secretismo, o de ignorancia sobre lo que habría de pasar, los rabinos posteriores al Año 1 —de la época de la Misná— no animaban a sus discípulos a especular sobre cómo sería la felicidad definitiva y celeste de los justos. Ciertamente especulaban, pero respecto a nuestra época apenas estamos seguros del contenido de esas posibles nociones sobre el reino celestial futuro de los plenamente salvados, si se concebía como ultramundano.

A la luz de estas concepciones, estaba bastante claro para un judío de nuestra época qué habría de pasar en el otro mundo con los gentiles empedernidos o con los judíos malvados y apóstatas de su religión: su cuerpo sería totalmente aniquilado por la divinidad, y su alma o bien iría a un fuego eterno, a un pozo de azufre, o a otros lugares de tormentos de los que no escaparía en toda la eternidad. En el Año 1 se había desarrollado ya un imaginario de penas terribles en el infierno («Allí será el llanto [eterno] y el crujir de dientes», en palabras de Jesús: Mt 8,12 y par.) que difiere muy poco de lo que el pueblo cristiano piensa hoy día.

XVIII

El mundo religioso judío y sus sectas: saduceos y fariseos

Sabemos por Filón de Alejandría y sobre todo por Flavio Josefo que el mundo religioso judío del Año 1 albergaba en su seno a cuatro grupos de gentes piadosas, de los que los tres últimos podían denominarse —pensando en el mundo grecorromano— como «filosofías» o «escuelas filosóficas»:

1) La gran masa o conjunto general de creyentes medios judíos —a quienes más tarde se designó despectivamente por parte de los rabinos como el «pueblo de la tierra»—, observantes en líneas generales de las leyes y normas que identificaban a los judíos como pueblo.

2) Los saduceos, aristócratas por lo general, y adinerados, muchos de cuyos miembros eran sacerdotes. Eran más bien «amigos» —o muy tolerantes— de los romanos y sus adláteres, a quienes soportaban bastante bien. Su ideología religiosa se define para nosotros más por aquello en lo que se diferenciaban de los fariseos que por sus rasgos positivos.

3) Los fariseos, gentes sobre todo de clase media, laicas, comerciantes o trabajadores, creyentes en la inmortalidad del alma y en el mundo futuro, celosos de la Ley, estudiosos de ella, conservadores y transmisores de tradiciones orales que interpretaban la Ley y los libros sagrados, y deseosos por lo general de llevar una vida en estado de pureza.

Los celotas, más los sicarios, son muy probablemente una subdivisión de los fariseos, o muy afines a sus principios generales. Pero eran gentes —como dijimos— más atentas a la práctica política

y de espíritu más guerrero, prestos para empuñar las armas en pro del reino de Dios (véase el capítulo siguiente).

4) Los esenios, divididos por lo menos en dos grupos. Eran gentes más bien fanáticas y apartadas de la vida común de Israel, obsesionadas por una vida conforme a la pureza ritual y por el fin inmediato del mundo. Una de sus ramas es la autora, o conservadora, de los Manuscritos del Mar Muerto.

Diferencia entre grupo, partido y secta

Sabemos también que alguno de estos grupos era tan particular que le podría cuadrar bien el calificativo de «secta». La diferencia entre una «secta» y un mero «grupo» religioso radicaba —dentro del judaísmo de nuestra época— en el grado en el que un conjunto de fieles concretos se consideraba a sí mismo como el «verdadero Israel», y en la medida en la que mantenía o no una actitud de riguroso apartamiento de los demás, incluidos los oficios y sacrificios del Templo. Estas dos notas cuadran muy bien con los esenios, sobre todo con la subsecta de Qumrán, como veremos. Más tarde cuadrará también con muchos de los «nazarenos» o primeros cristianos.

Pero si un grupo no excluía a los demás judíos del auténtico y verdadero Israel, sino que sólo se consideraba a sí mismo un mejor practicante de la Ley y no se apartaba de las festividades y culto del Templo común, podemos decir que se trataba simplemente de un «grupo», o en todo caso de un «partido», pero no de una «secta». Esta denominación de grupo o partido cuadra muy bien con la mayoría de los nombrados anteriormente: fariseos medios, saduceos, celotas y sicarios no extremos.

Momentos en los que nacieron estos grupos

Los investigadores del judaísmo del siglo I suelen afirmar que todos estos grupos/partidos y la secta de los esenios surgieron en germen casi a la vez en un período histórico bastante determinado: a principios del siglo II a.C., cuando se generó el movimiento de fuerte oposición a los intentos de los monarcas siro-griegos —la dinastía de los Seléucidas sucesores de Alejandro Magno en esa zona cercana a Israel—, de imponer a los judíos un modo de vida, una educación y unas creencias de acuerdo con el tono general de la cultura griega media o helenismo.

La cultura griega se había universalizado en todo el Mediterráneo en aquellos momentos de principios del siglo II a.C. y vivir conforme a ella era un signo de distinción entre los cultivados, los que formaban parte del ámbito grecorromano, distintos a los bárbaros que estaban «fuera» de esa cultura. Cuando el rey seléucida Antíoco IV Epífanes (hacia el 170-166 a.C.) forzó a los judíos a «helenizar», es decir, a aceptar la cultura griega dentro de un amplio programa político-religioso de unificación de todos los pueblos que se hallaban bajo su mando —entre los que se contaba Israel—, hubo un fuerte movimiento de oposición por parte de los más piadosos y conservadores de entre los judíos de esos momentos. La «helenización» chocaba directa y frontalmente contra la observancia de la ancestral ley de Moisés, eliminaba una tradición de siglos en muchos aspectos, por ejemplo la designación del Sumo sacerdote, modificaba el culto en el Templo, y pretendía controlar militarmente a Israel no dejándole la conveniente autonomía religiosa y social.

Entonces, y en pocos años, en torno al 170-160 a.C. se formó un conjunto de «piadosos» que pretendía resistir con todas sus fuerzas a ese intento helenizador. Este grupo de piadosos dio el primer impulso al movimiento de resistencia de los Macabeos, y formó también el fondo o sustrato para que —pasados los primeros momentos de unidad ante el peligro nacional y religioso representado por el afán unificador de Antíoco IV— se formaran diversos «partidos», sectas o grupos, según la intensidad y dirección de sus creencias y de sus prácticas, con el mismo afán de conservar la identidad nacional, sobre todo la religiosa.

Esta hipótesis sobre el surgimiento de los grupos religiosos en Israel es verdad en líneas generales, pero en el capítulo XIX veremos que respecto a los esenios se puede precisar más y que quizás éstos tengan su origen un poco anterior.

¿Por qué en concreto se formaron en Israel grupos o sectas religiosas?

Una observación previa antes de responder a esta cuestión: en Israel muy poca gente formaba parte de un grupo religioso, de una secta o partido tanto en los momentos de su nacimiento como en el Año 1, pues la inmensa mayoría eran creyentes sin más —«el pueblo de la tierra» al que arriba nos referimos— sin afiliación a grupo alguno.

Más o menos para el Año 1 se contabilizaban unos seis mil fariseos, unos cuatro mil esenios y un número mínimo de saduceos, sin precisar. La inmensa mayoría, pues, estaba compuesta de judíos normales sin adscripción partidaria alguna, aunque casi todos creyentes de corazón.

Sin embargo, los grupos o partidos tenían una cierta influencia en Israel. ¿Por qué precisamente en ese país habían llegado a formarse tiempo ha los grupos religiosos que hemos nombrado al principio de este capítulo? La respuesta puede ser: por la conjunción de varias razones, sobre todo dos: 1. Porque la Ley era omnipresente en la vida de un judío, y 2. Porque la Ley era objeto de estudio y análisis minucioso.

La primera de estas razones insiste en algo obvio: todo el país de Israel era intensamente religioso. El índice de gente «practicante», observado con ojos de hoy, era elevadísimo y la Ley ocupaba el primer puesto en el pensamiento de los israelitas. La Ley y la Alianza habían conformado y moldeado una cultura religioso-política en la que no se distinguía en absoluto qué era religión y culto a Dios y qué meramente vida corriente o gobierno de la nación. Para entender este fenómeno hoy día tenemos que pensar en los países islámicos altamente religiosos, en los que tampoco se distingue la religión de la política y la cultura, en los que los clérigos ordenan y controlan no sólo la vida religiosa, sino la social y política, y en donde el Corán es no sólo la norma religiosa, sino la «constitución» verdadera de la vida política nacional. Era natural entonces en Israel que los superpracticantes tendieran a unirse espontáneamente para proteger su modo de vivir la religión más intensamente.

La segunda insiste en que la práctica del continuo estudio y reflexión sobre la Ley hacía que se generaran distintas exégesis de ella. Si una Ley es religiosa y política, si ilumina y controla todos los ámbitos de la vida, si hay un buen número de gentes que se dedican día y noche a estudiarla, no cabe duda de que se forma el sustrato necesario para que al surgir distintas interpretaciones de ella, se unan en un «grupo», «partido» o «secta» aquellos que están fundamentalmente de acuerdo en un modo o sistema concreto de interpretarla.

El pueblo de la tierra

Poco hay que hablar de este grupo, porque en general la historia no se detiene a considerar la simple masa del pueblo, sino que habla de los destacados por algún motivo. Sólo insistir en que esta gran masa practicaba intensa y cordialmente su religión. Como resume E. P. Sanders en el epílogo de su importante libro sobre el judaísmo en torno al siglo I, esas gentes judías trabajaban duramente, creían en las Escrituras otorgadas por Dios, practicaban la rutina diaria de su religión y sus festividades, rezaban cada día varias veces, daban gracias a Dios por sus dones y por ser el pueblo elegido, iban el sábado a la sinagoga, preguntaban lo que creían deber preguntar a sus maestros y los escuchaban atentamente. Procuraban pagar sus diezmos, circuncidar a sus hijos, guardar el sábado, ofrecer regularmente sus sacrificios y asistir al Templo al menos una vez al año en donde celebraban sus festividades con gozo y alegría (p. 494).

Por tanto, este «pueblo de la tierra» no puede considerarse esa «masa condenada» (*massa damnata*), desobediente y poco practicante, como más tarde la pintarán ciertos rabinos de los siglos II y III, quienes dibujaban el pasado conforme se lo imaginaban de acuerdo con sus ideales puristas. Y esta «gran masa del pueblo» tampoco se dejaba influir tanto por los fariseos o cualquier otro grupo como para que éstos gobernaran totalmente sus vidas —como afirman de nuevo esos rabinos—, sino que vivían su religión conforme a una teología común simple pero bien establecida, y respetaban no sólo a los fariseos, sino también a los sacerdotes y a los levitas, de modo que —en síntesis— la Alianza, la Ley y el Templo eran para ellos lo más grande del mundo.

Los saduceos

No se puede decir mucho de este «grupo», o partido, ya que las fuentes para el Año 1 y alrededores son más bien silenciosas al respecto. Sabemos que la mayoría de los saduceos era aristócrata, no popular, ya que como grupo tenía buenos ingresos y vivía sobre todo en la capital.

Los saduceos conformaban un pequeño conjunto sólo de varones y probablemente muchos de ellos sacerdotes. La vida de los saduceos giraba en torno al culto —y al negocio— del Templo.

Sobre todo formaban la clase de los «principales», de los que tenían la denominación de jefes o «sumos sacerdotes» (con minúscula): el Sumo Sacerdote (con mayúscula) solía salir de las filas de este grupo selecto.

Se sabe tan poco de ellos y de su historia, que hasta la etimología del nombre del grupo es insegura: «saduceo» significaba probablemente «de la estirpe o linaje de Sadoc», sacerdote de David (para su historia véase 2 Sam 15,24-29 donde aparece de repente, pero con un papel importante). Otros investigadores relacionan su étimo con el término hebreo *saddîq*, «justo», pero esta opinión parece menos probable.

Respecto a sus creencias, podemos decir que, en cuanto sabemos, éstas se resumen fácilmente en tres principios:

· Sólo aceptaban la Ley escrita. Es decir, prestaban menos atención a bloques más o menos compactos de tradiciones interpretativas de la Ley que los fariseos y los esenios cultivaban de modo especial. Esto no quiere decir que los saduceos no tuvieran una tradición de sus propias interpretaciones de la Ley. Es evidente que la tenían, porque una Ley escrita tan antigua incluso para el Año 1 no era ya practicable sin una línea de interpretación.

· Negaban la inmortalidad del alma y con ello la resurrección de los cuerpos. Creían en un «judaísmo de siempre», poco afectado por las ideas de la religiosidad griega o persa, un judaísmo que pensaba que la justicia de Dios respecto a malvados y justos se cumplía de una u otra manera en esta vida. No había otra en el futuro. En esto seguían una línea de pensamiento muy judía (la del autor del *Eclesiastés*, por ejemplo, y en general de todo el Antiguo Testamento) no «contaminada» por ideas novedosas procedentes de fuera, como expusimos en el capítulo anterior.

· Creían firmemente en el libre albedrío del ser humano. No eran fatalistas ni «predeterministas», como sí lo eran sobre todo los esenios de la rama de Qumrán. Creían que Dios no controlaba la historia de tal modo que todo estuviera predeterminado y que el ser humano quedara convertido en una suerte de marioneta del Destino, o Voluntad divina.

Al ser pocos, ricos y aristócratas, al controlar el Templo y salir de sus filas el Sumo Sacerdote y los principales cargos del gobierno tanto del Santuario como de la nación, y al tener un ideario menos popular que el de los fariseos, no es de extrañar que la mayoría de las críticas contra los estamentos superiores fuera contra ellos. Pero una vez que se descuenta lo que pudiera haber de tópico contra los ricos en estas críticas, el conjunto de la literatura judía en torno al Año 1 no da la impresión de que los saduceos fueran odiados por el pueblo. Probablemente esta imagen es una exageración.

Los fariseos

Tenemos noticias concretas sobre el grupo de los fariseos desde la época primera de los Macabeos, en concreto desde el reinado de Jonatán, hermano de Judas, hacia el 161-143 a.C. (según Josefo, *Antigüedades* XIII 171). Estas noticias confirman por tanto lo que dijimos al principio de este capítulo sobre el origen de los fariseos, y de otros grupos, en ese magma de piadosos o celadores de la Ley que se oponían a la helenización del judaísmo. En su historia de cerca de dos siglos hasta el Año 1, los fariseos estuvieron casi siempre fuera del círculo del poder político, salvo durante el reinado de Salomé Alejandra (76-67). Fue ésta la mujer del rey macabeo Alejandro Janneo y madre de Hircano II y Aristóbulo II, a los que ya conocemos a propósito de la lucha por el poder en Israel en el siglo I a.C. que acabó finalmente en el reino de Herodes el Grande (capítulo IV).

En esta corta etapa de influencia política se comportaron los fariseos respecto a sus enemigos como luego los saduceos durante otros años de cercanía al poder político: ajusticiaron a sus adversarios o los condenaron al exilio. Con otras palabras, los fariseos no eran almas cándidas respecto a los miembros de otros partidos, sobre todo saduceos, cuando estuvieron cerca del poder.

Pero cuando concluyó el reinado de Salomé Alejandra, la posterior y larga etapa de estar «en la oposición» los acercó más al pueblo llano de Israel. Desde entonces los fariseos se mantuvieron más o menos prudentes y alejados respecto al poder político y se dedicaron más al estudio e interpretación de la Ley, a su exacto cumplimiento y a intentar enseñársela al pueblo en la medida de sus posibilidades. Hasta bien entrado el siglo I adquirieron un buen renombre, que les valió tras la catástrofe del año 70 d.C., con la caída de Jerusalén, la consecución de un puesto prominente entre el pueblo y ante los vencedores romanos. Ello les supuso la posibilidad de dirigir el inicio de un nuevo proceso de reconstrucción de la nación judía que desembocó en la época conocida como «judaísmo

rabínico», de mayoría farisea, denominado también época de los «sabios» de la Ley.

Como hemos ya apuntado, los fariseos de época de Jesús tienen fama entre los estudiosos hasta hoy día de haber controlado totalmente al pueblo e incluso a sus dirigentes naturales, los sacerdotes. Pero tal fama es exagerada y requiere matizaciones. Los fariseos desde mucho antes del Año 1 hasta la Gran Revolución contra Roma (66-70 d.C.) nunca controlaron los ámbitos de poder, ni judío ni por supuesto romano. Tampoco influyeron tanto en el pueblo como para hacer con él lo que quisieran, o para manejarlo a su antojo obligándole moralmente a vivir conforme a sus dictados y normas partidarias, es decir, según las interpretaciones de la Ley que ellos defendían.

La fama de los fariseos del siglo I como superdirigentes del pueblo a costa de los sacerdotes se debe sobre todo a la interpretación al pie de la letra de las exageraciones de Flavio Josefo al respecto. Cuando este historiador, en sus dos obras principales, la *Guerra* y las *Antigüedades* (especialmente en *Ant* XIII 288.298 y XVIII 15 y 17), compone breves sumarios en los que sintetiza la actuación de los fariseos en esta época, aumenta voluntariamente la importancia de su papel. Afirma Josefo en el primero de esos textos que los saduceos debían someterse en los ritos del Templo a la opinión farisea; y en el segundo que los fariseos tenían un inmenso poder e influencia entre el pueblo. Pero que no es así, lo prueban modernos estudios sobre Josefo mismo y sobre sus fuentes, que hacen caer en la cuenta de que —de los hechos concretos que ocurrieron y que él mismo, Josefo, narra en sus obras— no se pueden deducir semejantes generalizaciones tan positivas: los fariseos tuvieron ciertamente influencia entre el pueblo, pero ni mucho menos tanta. Y poder real, apenas nada.

Esta errónea posición de los estudiosos de hoy sobre la influencia de los fariseos en el pueblo judío del siglo I ha sido criticada sobre todo en la obra de E. P. Sanders, al que hemos citado repetidas veces. Opinamos que tiene razón este investigador: el estudio de los casos concretos en los que intervienen los fariseos no deja lugar a la duda. A nuestro entender, Josefo exagera el papel de los fariseos porque escribe sus obras cuando ya se había iniciado el movimiento de restauración nacional después de la catástrofe del 70 d.C., movimiento en el que los fariseos sí desempeñaban la función principal. A Josefo le interesaba entonces señalar ante sus lectores griegos y romanos que el nuevo rumbo de su pueblo era el de siempre, que no había cambiado sustancialmente por el fracaso y la derrota militares, sino que seguía siendo idéntico en su esencia. Por ello traslada hacia atrás en el tiempo el poder que de hecho los fariseos tenían sobre el pueblo judío derrotado y humillado sólo a finales del siglo I. De ese modo la continuidad de dirigentes y de espíritu del pueblo quedaba asegurada.

A propósito del poderío fariseo señala Sanders la postura, también equivocada, de la mayoría de los estudiosos cuando mencionan a un *Gran Sanedrín único*, que existía en Jerusalén. Se estima comúnmente que el Sanedrín (en singular y con mayúscula) era como el Tribunal o Corte suprema de justicia por antonomasia en el Israel del Año 1, que determinaba toda la política interior del país, que actuaba como órgano legislativo general y absoluto, y que estaba controlado por saduceos y por los fariseos.

Esta imagen tan asentada es —según E. P. Sanders— errónea desde todos los puntos de vista. Para mantener esta posición revisionista de tan arraigada tradición interpretativa, Sanders estudia de nuevo uno por uno todos los casos en los que aparece en nuestras fuentes, respecto a la época que nos ocupa, cualquier mención a «sanedrín», «sinedrio», «consejo» o «asamblea» (que son todos los posibles vocablos que cubren las funciones atribuidas a este órgano único). Y llega a una conclusión que parece acertada y que merece digna de ser citada:

> Todas las propuestas de los estudiosos sobre uno, dos o tres sanedrines están equivocadas. No existió nunca un cuerpo que combinara los poderes judiciales y legislativos; no existieron designaciones de por vida para cargos en este supuesto cuerpo; los judíos de Israel no estaban alineados con uno o dos partidos (nadie habla de los esenios); los dos partidos no sentaban a sus representantes en un «parlamento»; los cambios de gobierno o de régimen no justificaban el equilibrio numérico del poder en un cuerpo que no cambiaba por lo demás, y no se aprobaban leyes por un voto mayoritario de uno o más cuerpos legislativos y judiciales. Toda esta pintura no es más que una invención de los estudiosos, ensamblada a base de pequeños indicios esparcidos en fuentes diversas pertenecientes a más de dos siglos, una pintura hecha en parte con un paño nuevo sobre la trama e hilos de uno viejo fabricado en el siglo XIX (pág. 475).

Había, por supuesto, en el Israel del Año 1 diversas asambleas legislativas y judiciales según la importancia de las ciudades; el rey

Herodes el Grande, y luego sus hijos, los etnarcas Arquelao y Herodes Antipas, tenían sus consejos con un cuerpo de consejeros que variaba según su voluntad; en cada ciudad había una asamblea, un consejo o sinedrio de ancianos, diversos tribunales etc.; los más importantes estaban sin duda en Jerusalén, pero no existía *el Gran Sanedrín como tal*, con sede en la ciudad santa como se ha afirmado hasta ahora y con omnímodo poder sobre todo Israel. Con el derrumbamiento científico de esta imagen falsa cae también por tierra el presunto poder de los fariseos en detrimento de los sacerdotes, que eran los verdaderos maestros y guías de la nación en el Año 1.

Requiere también matización la postura respecto a los fariseos manifestada y propagada por los Evangelios cristianos —de tantísima influencia hasta hoy día—, compuestos en una época en la que el grupo de los antiguos nazarenos se estaba transformando en cristianos. Como ya hemos apuntado anteriormente (sobre todo en el capítulo XIV), eran momentos en los que éstos se estaban separando nítidamente de su religión madre, la judía, y en los que se discutía teológicamente con los «sabios», descendientes directos de los fariseos del Año 1 y siguientes, que controlaban entonces los destinos del judaísmo.

En tal situación, a los Evangelistas les interesaba exagerar en dos aspectos. Uno, en la pintura de los fariseos casi exclusivamente como meros legalistas sin alma, como casuistas puntillosos y muy preocupados de la observancia externa de la Ley y menos de su espíritu. En el segundo, en la presentación de Jesús como enemigo acérrimo de los fariseos. Aprovechando las disputas ciertas sobre la interpretación de la Ley que —como tantos otros rabinos de la época— tuvo Jesús con fariseos de su tiempo, los Evangelistas tuvieron un máximo interés en dibujar al Maestro como un recio enemigo de los fariseos a quienes criticaba sin piedad, y en presentar a éstos como los oponentes por antonomasia tanto de Jesús como de sus seguidores. Intentaban así los Evangelistas mostrar a sus lectores en el último cuarto del siglo I que Jesús mismo se habría separado del judaísmo si hubiera vivido en esa época en la que compusieron sus escritos, a saber, cuando la pugna intelectual y religiosa entre maestros cristianos y rabinos judíos sobre el verdadero judaísmo y sobre el sentido de la figura y misión de Jesús —que suponía una alianza nueva con Dios— había alcanzado su paroxismo.

Éste es el motivo por el que los evangelistas han mostrado a los fariseos en una luz pésima, siendo así que hoy —con el estudio directo de las fuentes de la época— sabemos que no fue de este modo. Un famoso especialista, Marcel Simon, ha resumido la situación en una comparación feliz: tan injusto sería aceptar la caricatura de los fariseos que transmiten los Evangelios como presentar al Tartufo de Molière como modelo de católicos.

Una prueba sencilla de la rectitud de esta interpretación más matizada radica en la simple consideración de algunos datos que sobre la actitud de los fariseos hacia Jesús ofrecen los Evangelios mismos: éstos se muestran repetidas veces como amigos suyos invitándole a comer a menudo (Lc 7,36; 11,37; 14,1) y tratan de salvar su vida de las garras de Herodes Antipas (Lc 13,31). También es definitivo el que los fariseos no tuvieron papel alguno relevante en la condena a muerte de Jesús, puesto que no hay mención alguna en los Evangelios a pesar de la inquina contra ellos. Además, y por último, la investigación de hoy día estima como cierto que si hay algo a lo que se parece la teología de Jesús en líneas generales es al fariseísmo.

Las ideas religiosas de los fariseos

El ideario religioso que abrazaban los fariseos era en líneas generales el que ya conocemos tras haber presentado las creencias normales del judaísmo medio de nuestra época. Ciertamente, los fariseos destacaban sobre el pueblo corriente en su superior afán por estudiar la Ley, por encontrar medios de interpretarla correctamente y por hallar los modos para aplicarla a los situaciones concretas de la vida del siglo I, que eran ya muy diferentes del tiempo en el que esas leyes fueron compuestas. Y destacaban también los fariseos en la disposición de morir por no quebrantar la Ley, o por defenderla si fuera preciso, y por el deseo de practicar las normas de la pureza un poco más allá que lo exigido por las Escrituras mismas. En ello se parecían a los esenios, como veremos, aun sin llegar a las exageraciones de éstos.

Respecto a las acusaciones de casuística en torno a las normas de la Ley, lo que puede verse en realidad —estudiando caso por caso la exégesis farisea de la Ley del Año 1 y su entorno— es más bien lo contrario: se observa casi siempre un deseo de interpretarla de modo benigno y favorable para los humanos (recuérdese el caso de la unión de casas contiguas con guirnaldas o pequeñas vigas de

madera para facilitar el transporte de comida en sábado, dulcificando así el cumplimiento del precepto: capítulo XIV). Cuando Jesús camina por esta vía y hace interpretaciones de la Ley todavía más respetuosas con el ser humano (por ejemplo, recordemos la máxima «El sábado es para el hombre y no el hombre para el sábado»: Mc 2,27) se muestra como un fariseo de la mejor clase a la hora de hacer exégesis de la Escritura. Como ya hemos señalado, los Evangelios gustan de destacar y hacer sobresalir los casos contrarios (que sin duda los hubo), para arrojar una mala luz sobre sus adversarios del momento.

Lo mismo puede decirse de la acusación evangélica de que los fariseos eran continuamente hipócritas y que vivían «de puertas afuera» haciendo ostentación pública de su piedad. Un estudio caso por caso de todas las referencias, anécdotas y ejemplos de fariseos de los años que nos interesan demuestra que esa acusación evangélica es también exagerada y que está movida por una polémica que corresponde más a la época propia de los evangelistas que a la de Jesús y anteriores. Todo apunta a que un fariseo del Año 1 estaba más bien movido por una devoción verdadera hacia Dios y por un deseo de mantenerse cercano a la divinidad cumpliendo sus preceptos con gozo y rectitud de intenciones, y que así era lo enseñaba a las gentes si tenía oportunidad.

He aquí un buen resumen de la teología normal farisea:

> Creían los fariseos en Dios y en que Éste era bueno, que había creado el mundo, que lo gobernaba con su providencia y que todo acabaría siendo lo que Dios deseaba que fuera. Dios había elegido a Israel: había llamado a Abrahán, había hecho con él una alianza y le había impuesto unas cuantas normas y obligaciones. Dios había redimido a Israel de la tierra de Egipto. Tras salvar a su pueblo, le había otorgado su Ley y le había conminado a observarla.
>
> Dios es justo y fiel, por lo que cumplirá sus promesas. Entre ellas destaca el que actuará en el futuro como lo hizo en el pasado: salvará a su pueblo incluso aunque sea desobediente. La divinidad es leal y fiel al castigar la desobediencia y premiar la obediencia. Dios es justo; por ello nunca paga mal por mal. Cuando castiga, sin embargo, su justicia se ve moderada por su misericordia y por sus promesas: no castiga tanto como pudiera. De lo contrario, ¿quién subsistiría? No se arrepiente de los compromisos adquiridos con su pueblo. Abre sus brazos al desobediente y lo urge para que se arrepienta y vuelva a Él. Para Dios nunca es tarde para el arrepentimiento, el cual borra todas las transgresiones. Cuando la divinidad castiga la desobediencia, o cuando el trasgresor se arrepiente siguiendo los modos prescritos por la Ley, todo pecado queda perdonado. Por las trasgresiones respecto a otros seres humanos requieren a la vez que el arrepentimiento una compensación al dañado.
>
> Los miembros del pueblo deben cumplir con su obligación de ofrecer los sacrificios convenientes. Así como Dios mantiene a su pueblo en conjunto, igualmente sostiene a cada uno de sus integrantes. Finalmente otorgará la felicidad eterna a cada miembro de la Alianza que ha procurado vivir de acuerdo con la voluntad divina (Sanders, pp. 415-416).

En este cuadro general, pero exacto, conviene acentuar algunos aspectos. Los fariseos destacaban por igual —como los esenios, aunque sin llegar a un determinismo extremo— la providencia de Dios sobre el mundo, que todo lo controla, y a la vez la libertad humana, responsable de sus actos. Los fariseos eran muy precisos a la hora de explicar la Ley y muy estrictos en cumplirla tal como creían que debía entenderse. Frente a los saduceos destacaban por su creencia en la inmortalidad del alma y la existencia de otra vida, lo que les llevaba a estar bien dispuestos a morir por Dios y su Ley, ya que iban a recibir un excelente premio.

Dentro de la consideración del fariseísmo en el Año 1 es un tema especial el de la llamada «Ley oral», es decir, las interpretaciones de la Ley transmitidas por la tradición de los rabinos de tiempos pasados y de las que se pensaba que remontaban hasta el mismo Moisés. De acuerdo con la tradición, éste las había recibido en el monte Sinaí junto con las tablas del Decálogo y el resto de la «Ley escrita». Según muchos estudiosos del judaísmo, esta «ley oral» tenía ya en el Año 1 una validez casi igual a la de la Ley escrita. Hemos tratado ya este tema (véase capítulo XIV), y lo único en lo que debemos insistir aquí es que ese punto de vista era cierto entre los rabinos del siglo III d.C., pero que no consta que fuera así en la época que nos ocupa. Había mucho respeto por la tradición, ciertamente, pero en el Año 1 todavía no había sido equiparada en valor a la Ley de Moisés.

De cualquier modo, en la inmensa mayoría de los casos las tradiciones recogidas por los fariseos se inclinaban por una interpretación de la Ley escrita lo más benigna posible. Esto ocurría sobre todo cuando había dos leyes en pugna, por ejemplo la observancia del sábado y el deber de conservar la vida otorgada por Dios. En

tal caso se inclinaban en pro de esta última, al contrario que los esenios, o incluso algunos saduceos. Un ejemplo claro: si un animal recién nacido caía en un pozo en sábado, un esenio lo dejaría allí hasta que pasara la fiesta, pero un fariseo lo sacaría. Otro caso, aunque en parte hipotético: si un ser humano estuviera casi muerto de hambre y tuviera a mano los panes sagrados ofrecidos en el Templo —«los panes de la proposición»—, que sólo podían consumir los sacerdotes, un fariseo le permitiría comer de ellos porque la vida humana es lo primero (véase Mc 2,23-28: el caso de las espigas arrancadas en sábado, un típico ejemplo de argumentación farisea por parte de Jesús). La situación que presupone este texto es presumiblemente que el grupo de Jesús estaba evitando o huyendo de la policía de Herodes Antipas; por tanto un caso de apuro. En esta situación un esenio dejaría que estos hombres desfallecieran de hambre antes que aconsejarles comer de lo sagrado.

Las leyes de la pureza

Respecto a las leyes de la pureza en los alimentos, vestidos, contacto con cadáveres y cambios de estado en la vida, como partos, etc., que hemos comentado anteriormente, los fariseos eran ciertamente estrictos en cumplirlas, probablemente más estrictos que el pueblo normal judío. Sin embargo, parece claro hoy día que —a pesar de lo que se ha dicho— no era un estricto ideal fariseo *vivir fuera del Templo* la pureza de los sacerdotes dentro de él, aunque si podían, evitaban incurrir en impurezas voluntariamente. Un indicio del deseo de mantener una cierta pureza legal podría ser la costumbre farisea, más frecuente que en el resto de los judíos, de lavarse las manos antes de ingerir sus alimentos o de tocar las Escrituras (Mc 7,1-2).

Ahora bien, estas y otras costumbres no suponían en absoluto que los fariseos intentaran por sistema vivir puros como sacerdotes en el Templo, que se apartaran de la gente y despreciaran totalmente —como se ha pretendido— a quienes no siguieran sus normas, o que dejaran de tratarse con las gentes humildes porque no eran puros como ellos. Esta posición corresponde más a los esenios de Qumrán que a los fariseos. La moderna investigación ha destacado de modo conveniente la inconsecuencia de mantener simultáneamente respecto a los fariseos dos hechos contradictorios: que eran los maestros del pueblo a quien controlaban; y, a la vez, que se apartaban del pueblo al que consideraban maldito por no cumplir las normas de pureza que ellos se imponían a sí mismos como grupo. La contradicción es palmaria, y la prueba de que no era así es que, a pesar de las críticas contra los fariseos, los Evangelios mismos presentan a estos personajes sintiéndose a gusto entre el pueblo y con el pueblo, sin demasiados remilgos.

En síntesis y respecto al tema de la pureza, el estudio de textos y de anécdotas que conservamos sobre los fariseos de época anterior a Jesús los presenta como laicos que aspiraban a un nivel de pureza ritual grande, pero a quienes no se les pasaba por la cabeza vivir en un estado de pureza al igual que los sacerdotes en el Templo, y que desde luego no llegaban a la tensión por la pureza ritual que se intentaba vivir entre los esenios de Qumrán.

Las comidas en común

Es cierto, por otra parte, que los fariseos se juntaban gustosamente entre ellos formando asociaciones o fratrías (véase capítulo VII), cuyos componentes se llamaban entre sí «compañeros», *haberîm* en hebreo, y que comían juntos. De nuevo hay que decir que esta costumbre no estaba tan sacralizada entre los fariseos del Año 1 como si comer en común significara una pureza exclusiva, y como si la comida fuera un acto sagrado de comunión con Dios que otros judíos no tenían. No parece que tuvieran tal idea, sino algo más normal: ocurría con frecuencia que solían comer juntas varias familias fariseas los sábados, precisamente para hacer más fácil el cumplimiento de la norma del descanso en ese día. Como ya indicamos, este sistema significaba una interpretación mucho más suave de la ley del sábado, y esto distinguía a los fariseos de saduceos y esenios que eran más estrictos al respecto, por lo que podía llamar la atención. Ahora bien, del resto de los días de las semana no queda constancia de que se reunieran a comer en plan «sagrado».

En síntesis: los fariseos eran el grupo más numeroso del judaísmo del Año 1. Tuvieron su origen en el magma de «piadosos» que a principios del siglo II a.C. se opusieron a los intentos de helenizar Israel y de hacerle perder su especificidad religiosa para acomodarlo a la cultura filosófica y religiosa común de esa época, la griega.

Fueron un grupo amplio de laicos, unos seis mil en época de Herodes el Grande, casi siempre apartados del contacto directo con el poder político o religioso y de una influencia directa sobre

ellos. Procuraban actuar como guías del pueblo sencillo, aunque sin que pueda decirse por ello que tuvieran tal influencia y control de las masas, de la política, de los tribunales e incluso del Templo —superior al de otros grupos— que se hacía siempre lo que ellos decían.

Estaban ante todo interesados en estudiar la ley de Moisés, en explicarla al pueblo y en acomodar sus normas a la vida diaria por medio de la discusión razonada y la exégesis de las Escrituras.

Participaban de la ideología teológica común del judaísmo del Año 1, pero se distinguían por su deseo de practicar la pureza ritual en un grado superior al pueblo normal, aunque sin pretender alcanzar el nivel de los sacerdotes en el Templo. Su intención era vivir lo mejor posible en una cercanía a la divinidad de Israel, de acuerdo con las normas de su Alianza.

XIX

Los esenios y otros grupos menores

Los esenios

El descubrimiento de los Manuscritos del Mar Muerto ha puesto a esta secta judía en el punto predilecto de mira de los estudiosos y también del público en general. Y con razón, ya que gracias a los nuevos textos conocemos mejor a este pequeño grupo de judíos que a otros de la época, que han dejado menos restos de su pensamiento y de sus costumbres. A la vez, el que los textos esenios hayan llegado directamente hasta nosotros tiene un inmenso valor de inmediatez: ningún escriba posterior ha podido distorsionarlos. Por último, el que estos manuscritos sean en su mayoría anteriores al nacimiento del cristianismo y el que ambos grupos, esenios y judeocristianos, muestren muchos puntos de teología y perspectivas religiosas en común, ha hecho que algunos estudiosos —y sobre todo los periodistas— hayan mantenido la tesis de que el cristianismo no es otra cosa que una mera copia del movimiento esenio en aspectos esenciales.

Ahora bien, cuando se miran las cosas más de cerca, se advierte lo falso de esta perspectiva, que tiene otra explicación más sencilla y casi evidente: en nada es de extrañar que ramas cercanas de un mismo árbol, el judaísmo del Año 1, muestren notables semejanzas sin necesidad de copiarse la una a la otra: simplemente nacen de un mismo tronco. Por ello, conocer bien a los esenios ayuda a conocer bien al cristianismo más primitivo.

Al tratar de los esenios es necesaria una precisión previa: estos piadosos judíos formaron un grupo o secta amplia dentro del judaísmo que estaba dividida desde mucho antes del Año 1 en dos grandes bloques:

1. Los esenios en general, descritos más o menos ampliamente por Filón de Alejandría, por Flavio Josefo, por algún que otro documento suelto conocido antes de los descubrimientos de Qumrán, como el denominado *Documento de Damasco,* y por una breve noticia del escritor latino Plinio el Viejo.

2. Un subgrupo, subsecta o división de esta rama general esenia, que se separó de los demás y se asentó cerca del mar Muerto. Éstos son los esenios conocidos especialmente gracias al descubrimiento de los manuscritos de (Khirbet) Qumrán, más comúnmente llamados «Manuscritos del Mar Muerto».

El origen de los esenios

Como indicamos en el capítulo anterior, normalmente se cree que el movimiento de los esenios hay que situarlo, al igual que el de los fariseos y quizá saduceos, entre el grupo de «piadosos» que empezó a formarse en Israel a inicios del siglo II a.C. movidos por el deseo de seguir fieles a las costumbres y leyes sagradas del pueblo judío frente a los deseos de cambio promovidos por los «helenistas» —tanto griegos de fuera como también ciertos judíos desde dentro—, que propugnaban una asimilación social religiosa y política de Israel a su entorno cultural y religioso helenístico.

Pero en el caso concreto de los esenios se puede precisar aún más en la cuestión de su origen, puesto que Flavio Josefo y Plinio el Viejo afirman de este grupo que es más antiguo que los anteriores. Puede decirse sin temor a equivocación que el trasfondo u orígenes de los esenios son anteriores a la crisis provocada por el rey Antíoco IV Epífanes (170-166 a.C.). Según opiniones autorizadas, tales raíces se encuentran en el conjunto un tanto indeterminado que hoy llamamos «grupos de tendencias apocalípticas» en Israel, es decir, en los conjuntos de fieles judíos que están detrás de obras apocalípticas anteriores a esta crisis helenista en Israel del 170-160 a.C. y que reflejan un pensamiento afín al que luego se observa en los esenios posteriores.

Estas obras de tenor más o menos apocalíptico son —entre otras menos importantes— *El Libro de los* Vigilantes, el Henoc astronómico o *Libro del curso de las luminarias celestes* y el *Apocalipsis de los animales*, que desde hace siglos fueron integradas por una mano desconocida en un conjunto que hoy llamamos *Libro I del profeta Henoc.* Junto a este grupo debe nombrarse también al *Libro de los jubileos.* Todos estos escritos fueron compuestas en el siglo III o muy

al principio del II a.C. (obras accesibles en español en la colección *Apócrifos del Antiguo Testamento*).

La prueba de la afirmación sobre el remoto origen de los esenios se halla sobre todo en que ideas claves del pensamiento de la secta esenia son nociones absolutamente específicas de estos grupos apocalípticos. Tales ideas son: «todo está determinado por Dios» (predeterminación); se requiere una interpretación inspirada por la divinidad para comprender los secretos que encierran las Escrituras; hay una continua comunión entre los fieles y el mundo de los ángeles, a quienes se piensan viviendo entre los miembros puros de la comunidad esenia y, finalmente, la viva esperanza de que pronto habría de venir el fin del mundo y con él la destrucción del Templo de Jerusalén y su sustitución por otro, el templo escatológico, puro y perfecto, acorde con la voluntad de Dios para los últimos días.

Al principio de su existencia —no sabemos exactamente cuándo— el grupo esenio/apocalíptico que se iba formando como unidad perceptible se retiró del centro de las ciudades y empezó a vivir en asentamientos, en las afueras de ellas como un conjunto de piadosos que no quería participar de la vida —según ellos— poco religiosa y quizás demasiada impura ritualmente del pueblo judío en general.

Estos primeros esenios se ocupaban en los trabajos normales de los demás judíos, incluido el cuidado de los rebaños, aunque se distinguían por tener sus bienes en común. Un administrador escogido entre los miembros de cada asentamiento controlaba las finanzas comunales, hacía caridad común para con los pobres y repartía a cada uno de los miembros del grupo según sus necesidades, incluidos los momentos en los que salían de viaje. Su ideal era mantenerse en una pobreza voluntaria para no apegarse a los bienes terrenales y dedicarse plenamente a cumplir la voluntad divina. Había cierta variedad de normas entre los primeros esenios, puesto que —según el *Documento de Damasco*— otros grupos no poseían todos los bienes en común, sino que entregaban de su salario sólo el correspondiente a dos días al mes para cubrir las necesidades de los miembros más pobres del conjunto.

Doctrinas generales de los esenios

Aparte de las peculiaridades apocalípticas arriba señaladas, estos esenios tenían una teología parecida a la del judaísmo medio. La estructura de su fe era la común judía: creencia en el amor y gracia

divina hacia el ser humano en general previas a cualquier mérito por parte de éste; elección divina de Israel; Alianza y otorgamiento de la Ley a través de Moisés; necesidad de obediencia estricta a ella; posibilidad de expiación si se cometían faltas y pecados, y premios y castigos divinos según el comportamiento tanto en esta vida como en la otra, etc.

Destacaban, sin embargo, de otros judíos por la estructura jerárquica de sus comunidades; por el predomino de los sacerdotes entre ellos, el amor y el estudio de la Ley; por las normas estrictas de pureza y la rigidez en el cumplimiento de los preceptos, por ejemplo el del sábado, en el que se mostraban más rigurosos que los demás judíos.

Algunos investigadores, sobre todo en el pasado, han pensado que estos esenios eran célibes, siguiendo la idea general de ellos expresada por Plinio el Viejo, pero no es así: unos se casaban y otros no. Es cierto, sin embargo, que el *Documento de Damasco* afirma que sólo podían practicar el sexo con el fin de la procreación de los hijos, que escogían a sus mujeres cuidadosamente y que no podían tener relaciones con ellas mientras estuvieran en Jerusalén por respeto a la pureza del Templo (12,1s).

El origen del subgrupo de esenios de Qumrán

Aunque no hay unanimidad, la inmensa mayoría de los especialistas coincide en afirmar que los otrora habitantes de lo que hoy son las ruinas de Khirbet Qumrán eran también esenios, pues los datos literarios, obtenidos de sus escritos, y los descubrimientos de la arqueología casan bien con esta hipótesis. Hubo, pues, una escisión en el grupo general. En una fecha que no podemos precisar, pero que tiene que estar relativamente cerca de los momentos fundacionales del conjunto general esenio, desde luego menos de cien años, se produjo una escisión por parte de unos cuantos que deseaban una vida aún más pura ritualmente y una mejor observancia de la Ley de Moisés. Eran los que estaban más convencidos aún de que el fin del mundo estaba muy cerca y de que había que prepararse para ello con mayor consecuencia y radicalidad.

Este conjunto de piadosos que albergaba ideas teológicas esenias se escindió del conjunto general y quedó formado como un grupo específico cuando a ellos se unió, hacia el 159-152 a.C., un sacerdote muy importante de Jerusalén que había sido expulsado de su cargo. Quizá se trate del Sumo Sacerdote depuesto por Jonatán, hermano



Viviendas del cenobio esenio de Qumrán.

de Judas Macabeo, en el 152 a.C., con la intención de asumir él mismo el sumo sacerdocio y unirlo a la corona real.

Este sacerdote en cuestión, llamado posteriormente el Maestro de Justicia —es decir, maestro justo— era famoso por su piedad, por su profundo conocimiento de la Ley y las Escrituras en general y porque creía estar inspirado especialmente por la divinidad para interpretar correctamente los escritos divinos. Él pensaba que el texto bíblico estaba lleno de misterios y que sólo podía entenderse bien gracias a una revelación especial divina, la que tenía él como maestro.

El detonante para esta escisión, lo que los llevó a apartarse de Jerusalén y asentarse a orillas del Mar Muerto, en Qumrán, fue probablemente un conjunto de tres motivaciones teológicas:

· Estaban absolutamente convencidos de la inmediatez del fin del mundo, mucho más que el resto de los judíos piadosos, por lo que deseaban obrar en consecuencia y sin estorbos.

· Mostraban un mayor y más intenso desacuerdo sobre el funcionamiento del Templo de Jerusalén. En su opinión, el Sumo Sacerdote no era el correcto y el santuario no era administrado y conducido como se debía. La prescripciones de la Ley sobre el Templo y la

ciudad santa, las normas de pureza para sacerdotes y sacrificios, y sobre todo el calendario que regía las festividades no eran adecuados. El calendario de la época era lunar, por lo que las festividades variaban cada año de fecha y de día de la semana. Los disidentes promovían un calendario solar de 360 días, con unos días intercalares, lo que hacía que las grandes festividades cayeran siempre en el mismo día de la misma semana cada año.

· Estaban también en desacuerdo profundo sobre las normas que debían regir la realeza, además de otras reglas de vida, como la pureza ritual, los diezmos y el matrimonio.

> En la decisión concreta de retirarse a Qumrán debieron de influir muchos elementos... pero las raíces ideológicas del cisma dentro del movimiento esenio se sitúan sobre todo en la distinta interpretación de la Ley. El «manifiesto de fundación» lo expresa en los siguientes términos: «Cuando éstos existan como comunidad en Israel, según estas disposiciones, se separarán de en medio de la residencia de los hombres de la iniquidad para marchar al desierto para abrir allí el camino de Aquél. Según está escrito: 'En el desierto preparada el camino... enderezad en la estepa una calzada para nuestro Dios'. Éste es el estudio de la Ley, que ordenó por mano de Moisés, para obrar de acuerdo con todo lo revelado de edad en edad, y que revelaron los profetas por su santo Espíritu» (F. García Martínez, *Los hombres de Qumrán*, p. 116, con cita de 1QS VIII 13-15).

Los textos de Qumrán

Los manuscritos encontrados en las cuevas cerca de Qumrán no constituyen una colección de libros sin conexión entre sí. Por ejemplo, no parecen haber formado parte de una de las bibliotecas de Jerusalén, constituidas por libros muy diversos y dispares, que luego fue transportada a las cuevas cercanas a Qumrán cuando se temió en serio el ataque de los romanos a la ciudad santa. Estos textos constituyen, por el contrario, una unidad que puede ser descrita como una «biblioteca religiosa de una colectividad, o grupo, con un pensamiento común». Tal «biblioteca» refleja los intereses religiosos del grupo esenio sectario cuyos orígenes acabamos de pergeñar.

Desde el punto de vista arqueológico, se debe distinguir cuidadosamente entre un uso anterior del emplazamiento de Qumrán como fortaleza (sobre todo en el siglo IV a.C. y después de la toma por los romanos en el 68 d.C.) y el empleo como lugar de reunión del sub-

grupo esenio. Estas gentes construyeron un nuevo edifico que tenía un refectorio, un *scriptorium* y unos aposentos diseñados para llevar una vida en común. Las excavaciones de las ruinas y de las cuevas cercanas, donde se hallaron los Manuscritos, demuestran que ambas zonas fueron ocupadas simultáneamente y que existe entre ellas una relación orgánica, como se deduce, por ejemplo, por los mismos restos de cerámica procedentes de un alfar común.

Las obras o escritos típicamente sectarios aparecieron esparcidos por diversas cuevas, pero algunos de esos libros, juntamente con copias de textos bíblicos, han sido caligrafiados por el mismo escriba. Las diversidad de opiniones teológicas que pueden observarse al estudiar los Manuscritos del Mar Muerto no son tan numerosas ni tan diversas como para que no puedan explicarse teniendo en cuenta que la «biblioteca» de Qumrán contiene textos que muestran una cierta evolución y que consta de los elementos siguientes:

A) Libros bíblicos en general (el Pentateuco = los cinco primeros libros de la Biblia: la Ley; Isaías; Habacuc, etc.).

B) Escritos que comentan las Escrituras o se derivan directamente de la Biblia («apócrifos» y «pseudoepígrafos» del Antiguo Testamento).

C) Obras que reflejan el pensamiento del grupo esenio en general, que es —como ya sabemos— la matriz de la que se desgaja el grupo sectario de Qumrán.

D) Escritos del período de formación del grupo qumránico en concreto.

E) Literatura de la secta estrictamente tal: libros compuestos cuando ya se había llevado a cabo la escisión entre el grupo general de los esenios y la secta qumranita.

Así pues, y en síntesis, los manuscritos de Qumrán provienen de la biblioteca de una secta religiosa, básicamente esenia, que formaba una comunidad separada tanto del grupo general de los esenios como del resto del judaísmo. Vivían en cuevas, casas o tiendas alrededor de lo que hoy son las ruinas de Qumrán, donde se reunían para los actos religiosos comunes.

Sospechamos con casi total seguridad que eran esenios porque sus doctrinas coinciden *grosso modo* con lo que sabíamos de este grupo —antes del descubrimiento— por fuentes externas, como los testimonios de los ya mencionados Flavio Josefo, Filón de Alejandría

y Plinio el Viejo. Algunas diferencias de nociones teológicas entre los pergaminos encontrados y las afirmaciones de estos escritores se explican porque los qumranitas no son simplemente esenios, sino un grupo especial dentro de ellos.

Este conjunto de escritos del Mar Muerto —en total unos 800 manuscritos, publicados prácticamente todos, menos algunos restos minúsculos, tan pequeños como sellos de correos— nos revelan la vida de una comunidad religiosa, muy bien estructurada, jerárquica, con cultos, comidas, purificaciones y una disciplina comunes; una comunidad estrictísima en sus ideas, en el cumplimiento de la Ley y en la disciplina religiosa.

Qumrán, un grupo de esenios muy religiosos, pero fanáticos e intransigentes

En el asentamiento de Qumrán y en sus alrededores vivían simultáneamente al parecer no más de un par de cientos de esenios de estricta observancia. Las ideas teológicas peculiares de este subgrupo son bien conocidas gracias sobre todo a que entre los Manuscritos se ha conservado una «Regla de la comunidad», junto con himnos o salmos litúrgicos compuestos algunos —sospechamos— por el Maestro de justicia, más algunos textos exegéticos en los que se explican pasajes de la Escritura y otros libros en los que aclaran la interpretación de la Ley del grupo y cómo la observaban.

En líneas generales formaban un conjunto muy compacto que vivían bajo un estrictísimo régimen de vida. Al igual que parte al menos del grupo general al que pertenecían, entregaban a la comunidad todos sus bienes, su vida y libertad enteras. Se sometían voluntariamente a una jerarquía estricta de clases a la que debían estricta obediencia; se estructuraban en primer lugar entre sacerdotes o no sacerdotes; en segundo, entre novicios y proficientes según el progreso espiritual. Mantenían comidas en común y estaban sujetos a un severo régimen de castigos —sobre todo de condena a la soledad y a la privación de alimentos— por la comisión de las más pequeñas faltas contra sus estatutos.

Si había algunos en Israel que esperaran el fin inmediato de los tiempos eran ellos. Conservaban entre sus tesoros un documento, la *Regla de la guerra (final)*, en el que se describía minuciosamente cómo sería la batalla definitiva entre los «hijos de la luz» (ellos, los esenios de Qumrán), capitaneados por el arcángel Miguel, y los «hijos de las tinieblas» (los judíos no observantes y sobre todo el

conjunto de los paganos del mundo entero), capitaneados por Belial/Satanás. Naturalmente, la victoria final de los justos estaba asegurada. Entonces ellos gobernarían un Israel totalmente puro del que mantendrían alejados a los paganos supervivientes, vivirían para la religión y la Ley, edificarían un nuevo Templo, según las normas más estrictas por ellos conservadas, y serían allí felices hasta la llegada del mundo futuro.

Para entrar en este selecto grupo se exigía una suerte de noviciado, que duraba dos años, en los que se aprendían las normas de la secta, a rezar, a observar la Ley, a respetar a los superiores, a ir al principio de observadores a la asambleas comunes y a recibir duros castigos si no lo hacían bien. Terminado felizmente este noviciado y con el voto de la asamblea, eran admitidos en la comunidad, prometiendo obediencia y poniendo todos sus bienes en común. Sus votos consistían en comprometerse a practicar todas las virtudes, a «volverse a la ley de Moisés» entendida «de acuerdo con lo que Dios había revelado a los hijos de Sadoc, los observantes de las normas de la Alianza» y a mantener el secreto sobre las doctrinas especiales del grupo, en concreto sobre algunas enseñanzas esotéricas recibidas gracias a la iluminación especial del Maestro de justicia.

La «nueva alianza»

Como miembros de esta comunidad, se creían los «elegidos», los «hombres de la nueva alianza», los únicos predestinados para ser salvados en la catástrofe que se avecinaba, el único y verdadero Israel. Su exclusivismo era notorio y estaban convencidos de que Dios había predeterminado quiénes habrían de salvarse y quiénes no, estando sólo ellos entre los primeros. Lo curioso al respecto es que —al mismo tiempo y sin caer en la cuenta de la contradicción que ello implica— defendían el libre albedrío y la responsabilidad personal si alguno fallaba en cumplir las normas de la Alianza.

La espiritualidad esenia llevaba a concebir al ser humano como casi naturalmente presa del pecado en una situación aparentemente terrible. Sin embargo, era también doctrina común entre ellos que debido a la abundante gracia divina, al ser humano predestinado le quedaban fuerzas propias, si tenía voluntad para actuarlas, para salir por sí mismo con ayuda de esa gracia. Con otras palabras: podía cumplir la Ley de la Alianza si verdaderamente quería. Los esenios enfatizaban el valor de la gracia divina,

pero a la vez la necesidad de las buenas obras como requisito para alcanzar una salvación previamente destinada para ellos por el Dios de Israel.

Cada día tenían dos comidas en común que procuraban celebrar con la máxima pureza. En los días de fiesta —regidos por un calendario solar, no el lunar del Templo de Jerusalén como antes dijimos— la comida comunal era más solemne todavía; se bebía vino o mosto además de agua, y se exigía una pureza superior en los alimentos, vestidos y enseres. En líneas generales practicaban abluciones diarias en unas piscinas que llenaban con agua de lluvia recogida previamente en albercas y cisternas dentro y fuera de Qumrán.

No sabemos a ciencia cierta si en este subgrupo esenio había miembros casados. La arqueología de las tumbas y osarios encontrados alrededor de Qumrán señala con claridad que mujeres y niños vivían en el entorno al menos del edificio central. Pero ignoramos si participaban de las comidas en común —es muy posible que sí; al menos en algunas de ellas— y qué funciones desempeñaban en la secta. A tenor de lo que sabemos de un grupo muy distinto, aunque igualmente esenio, los denominados «terapeutas» cuya vida en Egipto nos describe Filón de Alejandría, la comunidad estaba formada también por mujeres que al menos participaban de liturgias y comidas comunes, aunque debidamente separados.

Formaba, pues, este subgrupo esenio de Qumrán una sociedad cerrada que vivía apartada del resto del mundo por miedo a contraer impurezas rituales y a que no les dejaran ser suficientemente cumplidores de la Ley. Excluían a todos los que no compartieran sus ideas sectarias, de modo que odiaban al resto de los judíos que no siguiera sus normas, y expulsaban a las tinieblas exteriores incluso a los miembros de la secta que hubieran transgredido las reglas de la pureza u otras prescripciones comunitarias.

Aparte del trabajo necesario para su subsistencia, de las comidas comunales y de las abluciones necesarias para mantener la pureza, dedicaban todas sus horas libres al rezo en común y al estudio constante de las Escrituras. Como hemos dicho ya, los miembros del grupo de Qumrán tenían sus pautas de estudio e interpretación, instauradas hacía más de un siglo por el Maestro de justicia. Sus interpretaciones de la Ley eran un tesoro y una obligación: debían aceptarlas y ponerlas en práctica. Según el Maestro de

justicia, Dios les había revelado a través de él y de la tradición que de él emanaba el significado profundo de las profecías, y sabían que muchas de ellas que apuntaban a un final de la historia se referían al presente que estaban viviendo, momentos en los que la voluntad de Dios iba cumplirse de inmediato.

La observancia del sábado era estrictísima; el límite de los movimientos en ese día era sólo de mil codos (unos quinientos metros; la mitad de lo permitido por otros grupos) llegando a prohibir la asistencia al parto de un animal doméstico o sacar a un animal recién nacido de un pozo, si hubiere caído en él en sábado.

Los esenios de Qumrán creían que su grupo era tan puro y amado por Dios que sus ángeles vivían en medio de él. Parte del motivo de la exigencia de pureza en la comunidad se debía al respeto por estos seres superiores con los que convivían. Como otros judíos después del exilio, los esenios habían elaborado una angelología detallada, por la que «sabían» los nombres, clases y funciones de los espíritus. Estos ángeles tendrían una función decisiva en la batalla definitiva contra el Mal que tendría lugar pronto.

Unida a esta comunión angélica estaba la noción de que la comunidad esenia hacía de momento las funciones del Templo. «La armonía y correspondencia existentes entre la adoración celeste, de los ángeles, y la que se practicaba en la tierra —en Qumrán— exigía que las liturgias se realizasen en los momentos precisos fijados por los decretos divinos y eternos. De ahí la importancia que los esenios qumranitas concedían a la recitación de sus oraciones diarias y semanales en las horas adecuadas, y a la estricta observancia de las fiestas en las distintas estaciones fijadas por el calendario solar de la comunidad» (Fernández Marcos, 128-129).

Como Jerusalén era impura, y como sus sacerdotes no guardaban las debidas normas, Dios se complacía sólo en ellos, los qumranitas. Pero al no tener un altar apropiado ni las condiciones requeridas, no se ofrecían sacrificios en Qumrán. No es que mantuvieran una teología contraria en sí a los sacrificios, sino que los tiempos no eran apropiados para ellos. La oración en común, la pureza guardada en conjunto y el estudio de la Ley hacían de templo hasta que llegara el momento de la restauración, el tiempo del santuario escatológico.

Una vez ganada la batalla final contra el mal y sus huestes, los esenios qumranitas se imaginaban el siguiente panorama en torno a la ciudad santa reconquistada por ellos: una vez ocupada la

capital de Israel, se expulsaría de ella cualquier impureza, extranjeros, animales impuros, etc., ni siquiera se permitiría que hubiere perros. Comenzaría el derribo del Templo actual y la reconstrucción —con ayuda divina— de otro nuevo. La pureza ritual regiría la ciudad entera. Se prohibiría dentro de las murallas las relaciones sexuales; las mujeres deberían permanecer fuera de los muros para que menstruación ninguna, o cualquier flujo de sangre no controlado, pudiera contaminar la ciudad. Partos, mujeres lactantes, etc., quedarían asentados en campamentos adecuados. Los varones no podrían mantener relaciones sexuales con sus mujeres dentro de la ciudad, sino en los campamentos exteriores; luego permanecerían tres días purificándose de su impureza hasta poder retornar a la ciudad del Templo. Igualmente, en los campamentos extramuros permanecerían tres días los varones que hubieran tenido alguna descarga sexual irregular.

Finalmente, transcurrida una vida de trabajo, de estricto cumplimiento de la Ley y de pureza en la tierra, vendría el mundo futuro. Los esenios creían firmemente en la inmortalidad del alma, y probablemente también en la resurrección de los cuerpos puros para una vida virtuosa en una suerte de «Campos elíseos más allá del Océano» según Flavio Josefo (*Guerra* II 154-157). Pero al leer los documentos qumranitas no se obtiene una idea clara de cómo sería exactamente ese paraíso; probablemente consistiría en una presencia y estancia delante del trono divino, a distancia suficiente, junto y en alguna paridad con los santos ángeles. Más precisiones no son posibles.

Otros grupos menores dentro del judaísmo del Año 1

1. Celotas

El vocablo significa «gente caracterizada por su celo por la Ley». Como tal, sabemos ya que «celotas» existieron siempre en la historia de Israel desde el Exilio hasta el Año 1, y el concepto genérico respondía a un movimiento sociológico-religioso de defensa de un patrimonio religioso, nacional o internacional, que se sentía en peligro. Así, son hoy «celotas» genéricos los defensores a ultranza de la *sharía*, o ley islámica, los fundamentalistas musulmanes, e igualmente pueden ser designados como celotas

miembros de algunos grupos integristas católicos como los seguidores del Cardenal Lefèbvre.

Más en concreto entendemos por «celotas» (véase Flavio Josefo, *Guerra* II 444 y *Antigüedades* XVIII 1-11 respecto al Año 1 y alrededores) el movimiento religioso y político de resistencia antirromana comenzado por Judas el Galileo, en el año 6 d.C. y sus seguidores (véase el capítulo V), unidos a una doctrina de fondo netamente fariseo —de la escuela de Samay—, entendida radicalmente en sus aspectos sociales y políticos. Esta ideología se concretaba en un movimiento nacionalista fundamental, militante y fanático, que Josefo llama la «cuarta filosofía» (secta/partido) de los judíos —los otros tres son los saduceos, fariseos y esenios—. Hemos ya mencionado el lema que los orientaba en sus acciones: «Israel no puede admitir ni honrar a nadie como rey o señor fuera del Dios único».

Los celotas no toleraban, por tanto, para Israel ningún poder extranjero. Contribuir al Imperio romano pagando impuestos era perpetuar la idolatría en el país santo, cuyo dueño único era Yahvé. Los celotas emprendían acciones, que hoy designaríamos como «terroristas», tanto contra los romanos como contra los judíos demasiado amigos o colaboradores con ellos, de modo que esta situación perversa fuera eliminada. Pensaban, como antes dijimos, que el ser humano no debía dejar tan sólo en las manos de Dios la liberación de Israel, sino que ellos mismos debían implicarse en la empresa empuñando las armas.

Una definición generalista como la expuesta permite considerar que hubo celotas aislados ya en el Año 1 y desde entonces hasta las dos guerras judías contra Roma. Pero una vez dicho esto, hay que afirmar también que como partido político-religioso —o incluso como presencia social viva— los celotas no existían a comienzos del siglo I que aquí nos interesa. Es más: de hecho Flavio Josefo no habla de ellos con cierta extensión hasta el año 66 cuando conquistaron Jerusalén en oposición a otros judíos moderados, haciéndose un movimiento populista contrario a los ricos, pues una de las primeras medidas que tomaron fue destruir todos los archivos donde se guardaban los documentos de las deudas contraídas por las gentes del pueblo común.

Los celotas estrictos quedan, pues, fuera del ámbito de nuestra perspectiva.

2. *Sicarios*

El nombre deriva, como sabemos, del latín *sica*, «daga». Es muy difícil diferenciar este grupo de los celotas, de cuya ideología hemos afirmado que se mantuvo difusamente como base teológica subyacente a la violencia religiosa antirromana durante todo el siglo I.

Los sicarios fueron probablemente grupos de celotas independientes, a los que desde fuera era difícil de distinguir de los que hoy designamos simplemente como «terroristas» por motivos religiosos. Los sicarios emplearon métodos usuales hoy en ciertos movimientos urbanos modernos y revolucionarios: actuar en pleno día y cometer asesinatos simbólicos de gente caracterizada por su cargo o posición, o practicar secuestros y extorsiones por los mismos fines.

La actividad específica de los sicarios en el Año 1 y su entorno tampoco está testimoniada. El texto clásico sobre sus actividades (correspondiente al año 66 d.C.) es el siguiente de Flavio Josefo:

> Brotó en Jerusalén una suerte de bandolerismo, los llamados sicarios, que asesinaban a la gente en pleno día y en el centro mismo de la ciudad. En las festividades sobre todo se mezclaban con las gentes ocultando bajo sus mantos dagas, que clavaban en el cuerpo de sus enemigos. Y cuando éstos caían se sumaban al coro de la multitud indignada, por lo que era imposible descubrirlos dada su apariencia inofensiva. Al primero que degollaron fue al sumo sacerdote Jonatán (precisamente un dirigente revolucionario moderado), y luego mataron a muchos todos los días. El miedo entre las gentes era más insoportable que las desgracias en sí porque, lo mismo que en la guerra, cualquiera esperaba la muerte de un momento a otro... Se llegó a que nadie se fiara de los amigos..., pero los crímenes continuaron, tal era la rapidez de estos conspiradores y su habilidad para resultar inadvertidos (*Guerra* II 254-257).

Para concluir estos dos últimos capítulos y a modo de breve síntesis, he aquí un breve cuadro sinóptico de los rasgos más característicos de los tres grupos sociales y religiosos más importantes del Año 1, fariseos, saduceos y esenios:

Saduceos	Fariseos/esenios
· Partidarios de Roma	· Más bien hostiles a Roma y al Imperio
· Afectos al culto al Templo	· Más despegados del culto al Templo. Los esenios de un modo absoluto
· Controlaban el sanedrín o consejo de Jerusalén	· Formaban en el consejo o sanedrín de Jerusalén sólo una minoría
· Pertenecían a la clase alta o aristocrática	· Pertenecían a la clase media y baja
· No creían en la resurrección ni en el más allá	· Sí creían en la resurrección y en el más allá
· No creían en la venida de un mesías	· Sí creían en la venida de un mesías
· Sólo admitían como sagrado el Pentateuco	· Sí admitían como sagrados a los Profetas y otros libros, Salmos...
· Eran más bien literalistas y rígidos en la interpretación de la Ley	· Eran menos literalistas en la interpretación de la Ley y las Escrituras en general
· La retribución divina —premios y castigos— tenía lugar sólo en esta vida	· La retribución divina —premios y castigos— tenía lugar tanto en esta vida como en la futura
· No tenían conciencia de un fin del mundo inmediato	· Sobre todo los esenios tenían conciencia de la inmediatez del fin del mundo y cultivaban un ambiente apocalíptico y escatológico
· Consecuentemente, no eran deterministas respecto a la «salvación» del ser humano, que tenía lugar sólo en esta vida	· Sobre todo los esenios eran deterministas respecto a la salvación: dependía de la voluntad predeterminante de Dios

(Tomado de la *Guía para entender el Nuevo Testamento*, pp. 103-104).



Conclusión

Finalizamos con la misma idea con la que comenzábamos: al concluir la lectura de este libro, pienso que el lector puede acabar persuadido de que el Año 1 es crucial e importantísimo para el mundo entero, y en especial para Occidente. Es el año en el que nace Jesús de Nazaret, el primer impulsor de lo que más tarde, a lo largo del siglo I, será el cristianismo. Y en este mismo siglo se ponen los fundamentos sólidos de la que será hasta hoy otra de las grandes religiones monoteístas del mundo, el judaísmo moderno.

Estos dos fenómenos religiosos están enmarcados y condicionados por la historia de Israel y su mundo en esta época, pero también por el entorno religioso, cultural y filosófico de las culturas y religión griega y romana. Por ello hemos dedicado en este libro un amplio espacio a esta religión y a esta cultura.

El panorama de las ideas teológicas, comunes o especiales, de la gran masa de los judíos, de las corrientes, sectas, partidos o diversos grupos judíos en el Año 1 y alrededores nos ha hecho ver que el ambiente social y religioso del Israel de estos momentos explica muy bien la aparición de figuras religiosas o proféticas alimentadas por la teología de «la restauración» de Israel, es decir, lo que la moderna investigación afirma que fueron Juan Bautista y Jesús de Nazaret, y nos ilumina el ambiente de expectación mesiánica en el que estos dos personajes se desarrollaron.

También nos aclara como algo absolutamente natural, e incluso necesario, el que la comunidad primitiva de los «nazarenos», o judeocristianos —que se formó a partir de los años treinta o treinta y cinco desde el inicio del siglo— tuviera muchísimos lazos de continuidad con los movimientos religiosos judíos de su momento. Al fin y al cabo eran también judíos, y muy piadosos, que participaban plenamente del ideario teológico y espiritual y de la tradición secular del judaísmo.

Gracias a los textos de Qumrán sabemos hoy con seguridad que el judaísmo del Año 1 no era un monolito, recio y sin fisuras,

tal como podríamos imaginárnoslo considerando el judaísmo rabínico actual, sino un árbol frondoso y espeso. Tenía este árbol un tronco común —la teología que en el capítulo XIII hemos llamado «creencias básicas del pueblo judío cuando nació Jesús»— y múltiples ramas. Una de ellas era el fariseísmo de los «piadosos» de la época macabea o inmediatamente anterior; otra, la de los saduceos; otra, entremezclada, la de los diversos grupos que cultivaban la literatura de tono apocalíptico o escatológico, que fue muy probablemente el magma del que nacieron los esenios del grupo general y su subdivisión sectaria de Qumrán; otra, la de los nazarenos o judeocristianos, que en principio no eran más que judíos que creían en un mesías determinado, un siervo de Dios sufriente, muerto y resucitado; y otra, finalmente, la de los celotas y el grupo de sicarios, afines ideológicamente a los fariseos pero que como partido político organizado son, ciertamente, muy posteriores al Año 1.

Queda entonces muy claro que el judaísmo en el que nació el cristianismo poco después del Año 1 distaba mucho de ser un ente homogéneo o compacto. Por el contrario, era heterogéneo y plural. No podía llamar demasiado la atención el que en su seno surgiera un movimiento como el cristiano con características peculiares de interpretación de su religión judía, del mesías, de la alianza, etc. Sólo la adhesión al Libro Sagrado, a la Ley y a los profetas como palabra de Dios determinaba el ser judío. Por eso los esenios y los saduceos, los fariseos y los judeocristianos, que a veces defendían doctrinas radicalmente contrarias respecto a la existencia del alma y la otra vida, sobre la función del Templo y de la Ley, o de la misión del mesías, eran todos igualmente judíos por su adhesión inquebrantable a los libros sagrados y a la Alianza. El judaísmo de la época de Jesús no tenía ortodoxia clara alguna. En todo caso era más bien una «ortopraxia», es decir, una «práctica correcta», el mantenimiento de ciertas formas y modos de vida ligados a una veneración por el Libro sagrado y a la conciencia de formar parte de un pueblo elegido por la divinidad, que había hecho con ellos una Alianza y les había otorgado una Ley.

Y si a pesar de las diferencias posibles, todas las ramas del árbol frondoso del judaísmo tenían un mismo y común tronco, no es necesario recurrir a peregrinas ideas de copias de unos por parte de otros: simplemente participaban de ideas comunes. Por eso se explica que los textos de Qumrán y del Nuevo Testamento, que nace casi todo él en el siglo I, participen de tantas concepciones teológicas similares, y que a veces parezcan muy semejantes y se iluminen los unos con los otros. Por eso, sin afán de mimetismo, el Maestro de justicia y Jesús de Nazaret pueden tener tantos parecidos, semejanzas y desemejanzas. A priori no parecen, pues, razonables las tesis que todavía algunos defienden de que el judeocristianismo no hace otra cosa que *copiar* en lo sustancial de los Manuscritos del Mar Muerto.

Y el lector habrá caído en la cuenta también —al leer los capítulos dedicados a la religiosidad del mundo pagano, sobre los misterios, la posibilidad de que la divinidad tenga hijos entre los hombres, la deificación de personas humanas y del culto al Emperador, las concepciones de ultratumba, el universo de la ética, etc.— cómo una recta comprensión de la religiosidad del entorno de Israel ayuda enormemente a la interpretación de ese producto sincrético, mezclado, que es el cristianismo. Hemos escrito en otra parte que «ninguna de las ideas teológicas del Nuevo Testamento, consideradas aisladamente, es original. La teología de este *corpus* de escritos no es un meteorito de una revelación única y especial descendida de una vez del cielo, sino que es el producto de la historia teológica, social y literaria anterior a él. Por eso es tan importante el rastreo, aunque somero, de los sistemas de ideas religiosas y filosóficas anteriores o simultáneas al cristianismo» (*Guía*, p. 521). Por ello es tan vital entender bien el marco global de Israel y su mundo en el Año 1.

Por este motivo, parar mientes en el Año 1, en el momento en el que nació Jesús, nos ayuda mucho a comprender hoy nuestro pasado religioso, y nos ayuda también a comprender a Occidente que de algún modo vive de este legado. El judaísmo —y cristianismo que nace de él— se hallan en el Año 1 a caballo entre dos mundos: el grecorromano y la herencia propia judía.

En conclusión: el Año 1 es un mundo preparado para el nacimiento del cristianismo y su idea mesiánica de la salvación, tanto por parte de Israel como del entorno grecorromano. Me parece que una prueba contundente de lo que afirmamos se halla en la Égloga IV de un poeta como Virgilio —tan profundamente romano y tan alejado en apariencia del mundo judío—, capaz de componer un famoso canto a un infante misterioso, cuyo nacimiento inaugura una nueva edad del mundo, un poema que tanto se parece a un apocalipsis mesiánico judío que podría haberse compuesto en el Año 1: «Ya llega la edad última anunciada en los oráculos de la

Sibila. Con el niño que va a nacer concluirá por fin la época de hierro, y por todo el mundo hará surgir una edad dorada... Mira cómo se agitan el mundo sobre su pesado eje, la tierra y el espacioso mar con el profundo cielo. Mira cómo todo se regocija con el nuevo siglo que ha de llegar».

En torno al Año 1 se esperaba tanto entre judíos como entre gentiles que el universo cambiase de signo para una nueva salvación.

Bibliografía

Alvar, J., *Los misterios. Religiones «orientales» en el Imperio Romano*, Crítica, Barcelona, 2001.

Ferguson, E., *Backgrounds of Early Christianity*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1987.

Festugière, A.J. *Le monde gréco-romain au temos de notre Seigneur.* Vol II, *Le milieu spirituel*. París, 1935.

Filoramo, G. (ed.), *Storia delle religioni*. I. *Le religioni antiche*, 1994 (Laterza).

García Martínez, F. – Trebolle, J., *Los hombres de Qumrán*, Trotta, Madrid, 1993.

Jeremias, J., *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid, 1977.

Klauck, H.J., *Die religiöse Umwelt des Urchristentums* I y II, Kohlhammer, Stuttgart, 1996.

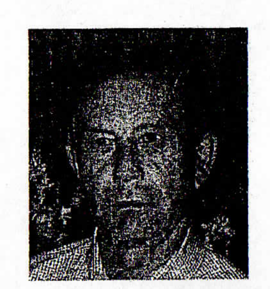
Piñero, A. (ed.), *Los Manuscritos del mar Muerto. Balance de hallazgos y de cuarenta años de estudio*, El Almendro, Córdoba, 1994.

Piñero, A., *Guía para entender el Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid, [2]2007.

Sanders, E.P., *Judaism. Practice and Belief 63BCE-66CE*, SCM Press, London, 1992.

Schürer, E., *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*. Nueva edición revisada y ampliada de G. Vermes, F. Millar y M. Black, I y II, Cristiandad, Madrid, 1985.

Versnel, H. S, «La muerte de Jesús como acontecimiento de salvación: influencias paganas en la doctrina cristiana», en E. Muñiz y R. Urías (eds.), *Del Coliseo al Vaticano*, Fundación J. M. Lara, Sevilla, 2005, pp. 33-55.



ANTONIO PIÑERO, nacido en Chipiona en 1941, es Catedrático de Filología griega de la Universidad Complutense de Madrid y especialista de prestigio en lengua y literatura del cristianismo primitivo.

Además de numerosos artículos en revistas nacionales e internacionales, ha publicado numerosos libros en las siguientes áreas: edición y comentario de Apócrifos del Antiguo y Nuevo Testamento; estudios de judaísmo en época del Helenismo compuestos en lengua griega; estudios de interpretación del Nuevo Testamento; estudios sobre la gnosis judía y cristiana.

Entre sus obras en estos ámbitos destacamos: *Orígenes del cristianismo* (1992: El Almendro); *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús* (1994: El Almendro); *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos* (1995: El Almendro); *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi* (2000: Trotta). *Hechos apócrifos de los apóstoles* (2004: B.A.C.); *Jesús. La vida oculta según los evangelios rechazados por la Iglesia* (2005: Esquilo); *Guía para entender el Nuevo Testamento* (2006: Trotta); *Cristianismos Derrotados* (2007: Edaf). Ha publicado también una novela histórica: *Herodes el Grande* (2007: Esquilo).